

# Å plyndre den sterke hus

Demonbesettelse, kosmologi og sykdomsetiologi i de synoptiske evangeliene og andre tekster fra antikken.

av Signe Bjerkeng Nielsen

Masteroppgave i kristendomsstudier, Universitetet i Oslo, Det teologiske  
fakultet høsten 2010

Veileder: Førsteamanuensis Gitte Buch-Hansen, Professor Halvor Moxnes

## Innholdsfortegnelse

Kapittel 1: Kroppen og verden	s. 4
Innledning	s. 4
Redegjørelse for begrepene	s. 4
Kosmologi	s.4
Sykdomsetiologi	s. 6
Gresk-romersk filosofi og hippokratisk medisin	s. 7
Kultisk religion og religiøs helbredelse	s. 12
Gresk religion	s. 12
Tradisjonell jødisk religion	s. 14
Folketro og magi	s. 17
Apokalyptikk	s. 19
Apokalyptiske tekster	s. 20
Qumran-samfunnet	s. 23
Kosmologi og sykdomsetiologi	s. 24
Kapittel 2: Tekster fra de synoptiske evangeliene	s. 31
Den epileptiske gutten	s. 31
Markus 9:14-29	s. 31
Matteus 17:14-21,	s. 39
Lukas 9:37-43,	s. 44
Den besatte fra gravhulene	s. 54
Markus 5:1-20	s. 54

Matteus 8:28-34	s. 59
Lukas 8:26-39	s. 61
Kapittel 3. Tekster fra den gresk-romerske verden	s. 64
Om den Hellige sykdommen	s. 64
Om årsakene og symptomene til kroniske sykdommer	s. 70
Løgnelskeren, eller den tvilende,	s. 74
Apollonius' liv	s. 80
Kapittel 4. Jødiske tekster	s. 87
Josefus, Den jødiske forhistorien,	s. 87
Apokalyptiske tekster	s. 91
Kapittel 5: Konklusjon	s. 94
Litteraturliste	s. 97

## Kapittel 1 - Kroppen og verden

### Innledning

Ifølge Mary Douglas blir menneskekroppen alltid behandlet som et bilde på samfunnet, og enhver måte å betrakte kroppen på vil derfor nødvendigvis ha en sosial dimensjon.<sup>1</sup> Synet på menneskekroppen i et samfunn må dermed forstås i sammenheng med samfunnets verdensbilde. I de synoptiske evangeliene er det flere fortellinger der menneskekroppen er besatt av demoner. Jeg vil i denne oppgaven undersøke hvordan forestillingen om at demoner kan besette og påvirke menneskekroppen henger sammen med kosmologi, kroppssyn og sykdomsetiologi i tekster fra de synoptiske evangeliene og i andre tekster fra samme tidsperiode. Jeg vil i dette kapittelet først gjøre rede for begrepene jeg vil bruke i oppgaven. Jeg vil deretter gi et bilde av forskjellige forestillinger om kosmologi, kroppssyn og sykdomsetiologi som fantes i Middelhavsområdet på denne tiden. Jeg vil så avslutte med å sette disse i sammenheng med begrepene jeg bruker. I de etterfølgende kapitlene vil jeg analysere to fortellinger fra de synoptiske evangeliene som omhandler demonbesettelse og av andre tekster fra antikken som omhandler lignende fenomener som disse to tekstene. Jeg vil gjøre nærmere rede for hvordan jeg vil gjøre dette i slutten av dette kapittelet.

### Redegjørelse for begrepene

#### **Kosmologi**

Religionshistorikeren Naomi Janowitz hevder i boken *Magic in the Roman World; Pagans, Jews and Christians* at synet på demonbesettelse i senantikken var annerledes enn tidligere i antikken. Hun setter dette i sammenheng med en fremvoksende tendens til å forbinde kroppen med onde krefter, og dermed til det hun kaller "a deep-seated suspicion of the body".<sup>2</sup> Kroppen blir en slagmark for konflikter mellom menneskelige og overmenneskelige krefter.<sup>3</sup> Janowitz setter dette i sammenheng med fremveksten av en ny utopisk kosmologi som står i

---

<sup>1</sup> Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (London: Routledge 1996), 70

<sup>2</sup> Naomi Janowitz, *Magic in the Roman world: Pagans, Jews and Christians* (London: Routledge, 2001), 37

<sup>3</sup> Janowitz, *Magic in the Roman world*, 46

motsetning til den eldre, lokative kosmologien.<sup>4</sup> Disse begrepene har Janowitz hentet fra religionsteoretikeren Jonathan Z. Smith.

Smith redegjør for disse begrepene i boken *Map is not Territory*. Ifølge Smith legger en lokativ kosmologi vekt på *sted*, mens en utopisk kosmologi legger vekt på verdien av å være *ingensteds* ("no place", den bokstavelige betydningen til utopi). Disse ulike kosmologiene er begge tilgjengelige når og hvor som helst, selv om et av dem kan være dominerende til en bestemt tid eller på et bestemt sted. Smith mener det er viktig å se dem i sammenheng med de sosiale verdener de blir funnet i.<sup>5</sup>

Smith gjør rede for Cornelius Loews definisjon av verdenssynet i Middelhavs- og Nærøstenområdet som en "kosmologisk overbevisning", "The conviction that the meaning of life is rooted in an encompassing cosmic order in which man, society and the gods all participate".<sup>6</sup> Universet og hele virkeligheten er gjennomsyret av en kosmisk orden. Denne ordenen er til menneskenes beste, og menneskenes oppgave er å tilpasse seg ordenen, finne sin plass i den og holde seg der. Denne overbevisningen kommer til uttrykk i den typiske skapelsesmyten i dette området, der Gud/gudene skaper en ordnet verden gjennom en kamp med kaoskreftene. Smith definerer dette som en lokativ kosmologi. Verden er ordnet og avgrenset verden, og alt og alle har sin rette plass i den.<sup>7</sup> Denne ordnede verdenen er som en befestet by. Utenfor ligger det grenseløse, det kaotiske som truer med å bryte inn i verden og ødelegge den. Både gudene og menneskene må arbeide uten stans for å opprettholde murene slik at kaoset utenfor ikke bryter inn i verden.<sup>8</sup> De klare strukturene i den lokative kosmologien gir menneskene en følelse av mening og av at det de gjør har verdi.<sup>9</sup> Smith betegner det lokative verdenssynet som en selvtjenende ideologi skapt av en skriftlærd elite

---

<sup>4</sup> Janowitz, *Magic in the Roman world*, 30-31

<sup>5</sup> Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory: studies in the history of religions*, (Leiden: Brill, 1978), 101

<sup>6</sup> Smith, *Map is not Territory*, 132-133

<sup>7</sup> Smith, *Map is not Territory*, 133-134

<sup>8</sup> Smith, *Map is not Territory*, 136

<sup>9</sup> Smith, *Map is not Territory*, 292

ved templene og hoffet, som hadde stor interesse av en ideologi som vektla betydningen av at alt skulle være på sin "rette" plass, og dermed ga strukturene i samfunnet legitimitet.<sup>10</sup>

I den hellenistiske perioden utviklet den utopiske kosmologien seg i kontrast til den lokative. Her er verden ikke lenger gjennomsyret av en kosmisk orden, men styrt av negative krefter som truer mennesket. Mennesket lider av det Smith kaller "kosmisk paranoia". Menneskets mål er ikke lenger å tilpasse seg den kosmiske orden, men å unnslippe den, siden den ikke lenger er fornuftig og til menneskets beste, men et uttrykk for despotiske krefter som truer og slavebinder mennesket.<sup>11</sup> Mennesket hører ikke lenger hjemme i verden, men er "an exile from his true home, a home beyond the borders".<sup>12</sup> Den sanne virkeligheten ligger altså utenfor den skapte verden, ikke i den.<sup>13</sup> Dette henger også sammen med et religiøst skifte der templer, hellige steder og det etablerte religiøse systemet blir mindre viktige, mens innflytelsen til magikere og hellige menn øker.<sup>14</sup>

## Sykdomsetiologi

Sykdomsetiologier er teorier om hva som forårsaker sykdommer. Jeg vil her bruke begreper som jeg har hentet fra Dale Martins bøker *The Corinthian Body* og *Inventing Superstition*. I *The Corinthian Body* beskriver Martin konflikten i den korintiske kirken, beskrevet av Paulus i 1. Korinterbrev, som en konflikt mellom en minoritet med høy sosioøkonomisk status ("de sterke") og en majoritet med lavere status. Martin viser hvordan de konkrete sakene konflikten dreier seg om springer ut av at disse gruppene har motstridende kroppssyn, noe som er forbundet med deres sosioøkonomiske status. Disse motstridende kroppssynene gir seg også uttrykk i motstridende sykdomsetiologier, det vil si teorier om hva som er årsaken til sykdommer.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Smith, *Map is not Territory*, 293

<sup>11</sup> Smith, *Map is not Territory*, 138-139, 170

<sup>12</sup> Smith, *Map is not Territory*, 140, se også E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. (Berkeley: University of California Press, 1951), 248

<sup>13</sup> Dale Martin, *The Corinthian Body*, (New Haven: Yale University Press, 1995), 170

<sup>14</sup> Smith, *Map is not Territory*, 187

<sup>15</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 139

Martin deler sykdomsetiologier inn i to hovedkategorier, den ene går ut fra at sykdom er forårsaket av ubalanse i kroppen, den andre går ut fra at sykdom er forårsaket av invasjon utenfra.<sup>16</sup> Den første ser på kroppen som et vanligvis balansert økosystem, der sykdom er et resultat av at noe i kroppen er ute av balanse. Denne ubalansen kan komme av indre faktorer i kroppen, eller av ytre faktorer, som klima, diett og livsførsel. Kroppen naturlige tilstand er god, og sykdom helbreides ved å gjenopprette kroppens balanse ved endret diett og livsførsel eller ved renselseskurer. Den andre ser på kroppen som en lukket enhet som er sårbar for angrep utenfra. Sykdom blir forårsaket av invasjon fra ytre krefter. Disse kreftene kan være personlige, som guder eller demoner, eller de kan være upersonlige, som skadelige materier. Sykdom helbreides ved å utstøte de fremmede kreftene fra kroppen, og kan forhindres ved å beskytte kroppen mot angrep ved å styrke grensene dens.

### Gresk-romersk filosofi og hippokratisk medisin

Det hippokratiske medisinske systemet ble i løpet av den hellenistiske tidsalderen dominerende i hele Middelhavsområdet.<sup>17</sup> Sykdom blir her ansett å være forårsaket av ubalanse i kroppen, og tanken om at sykdom kan skyldes et angrep fra en gud eller en demon blir avvist. Det betyr ikke at den hippokratiske tradisjonen nødvendigvis sto i et motsetningsforhold til religion eller tro på gudene.<sup>18</sup>

Ifølge Dale Martin mente de fleste filosofene i den hellenistiske tidsalderen at gudene var fullstendig etiske.<sup>19</sup> Forfatterne av medisinske og filosofiske skrifter kritiserte det de kalte ”overtro”, men det betyr ikke at de skilte mellom ”naturlige” og ”overnaturlige” forklaringer og avviste de ”overnaturlige”. Begrepet overtro betegnet derimot overdreven frykt for gudene. Dette henger ifølge Dale Martin sammen med en tanke som var ny i antikken og som fantes både hos Platon, Aristoteles og hippokratikerne: at det ontologiske hierarkiet (makthierarkiet) i naturen var sammenfallende med det etiske hierarkiet. Vesener som var mektigere enn

---

<sup>16</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 143-144

<sup>17</sup> Vivian Nutton, *Ancient Medicine* (London: Routledge, 2004), 156, Howard C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s. 47

<sup>18</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, 33, 126

<sup>19</sup> Dale Martin, *Inventing Superstition: from the Hippocratics to the Christians* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), x

menneskene, måtte nødvendigvis også være mer etiske, og gudene, som var de mektigste, måtte også være de mest etiske.<sup>20</sup> Å mene at gudene påfører menneskene sykdommer er dermed en fornærmelse mot dem. Gudene har høyere moral enn menneskene. De vil ikke gjøre menneskene syke, men kan gjøre dem friske igjen. Å hevde å kunne helbrede sykdommer ved magi er også en fornærmelse mot gudene, da man dermed hevder å kunne kontrollere guddommelige krefter og dermed å være gudene overlegne.<sup>21</sup> Mennesker har ingen grunn til å være redde for gudene, og ved å ha kunnskap om hvordan universet fungerer, settes man fri fra denne frykten.<sup>22</sup> Å tro at gudene sto over naturlovene og kunne gjøre det som ifølge naturlovene var umulig ble karakterisert som overtro innenfor gresk filosofi.<sup>23</sup>

Martin setter tanken om at det etiske og det ontologiske hierarkiet i universet er sammenfallende i sammenheng med forandringene i politikk og politisk teori i det 6.-5. århundre f. Kr., med fokus på universell lovgivning, "likhet for loven" og balanse mellom kreftene i samfunnet, noe som uttrykkes i begrepet *isonomia*. Dette ble videreført til universet, og det oppsto en tanke om at alt og alle i universet, også gudene, måtte følge de samme naturlovene.<sup>24</sup> I senantikken forsvant oppfatningen om at det ontologiske og det etiske hierarkiet nødvendigvis var sammenfallende, og selv filosofene godtok at demoner kunne forårsake sykdom. Martin setter også dette i sammenheng med de politiske forandringene i tiden, man gikk fra demokrati og maktbalanse til keiserdømme med all makt hos én hersker.<sup>25</sup>

Alle forfatterne i det hippokratiske korpus mener at sykdom kan forklares etter samme prinsipper som gjelder i resten av universet.<sup>26</sup> Kroppen og resten av universet følger de samme lovene og er sammensatt av de samme elementene. Kroppen er, bokstavlig talt, et mikrokosmos. Det er ingen klar grense mellom menneskekroppen og universet, og kroppen

---

<sup>20</sup> Martin, *Inventing Superstition*, 76

<sup>21</sup> Martin, *Inventing Superstition*, 40-46

<sup>22</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 185

<sup>23</sup> Martin, *Inventing Superstition*, 112

<sup>24</sup> Martin, *Inventing Superstition*, 230-236

<sup>25</sup> Martin, *Inventing Superstition*, 237-242

<sup>26</sup> Nutton, *Ancient Medicine*, 74



blir direkte påvirket av kreftene i universet gjennom kanalene som går gjennom kroppen.<sup>27</sup> Dette betyr at de utvendige faktorene som kan forårsake sykdom ikke har noen selvstendig ontologisk status, men består av de samme kreftene og elementene som også finnes i selve kroppen.<sup>28</sup> De fleste hippokratikerne synes også å anta et kontinuum mellom kropp og sinn.<sup>29</sup> Dette henger sammen med at det for de fleste filosofene i antikken (deriblant stoikerne, som hadde stor innflytelse) ikke fantes noe skille mellom den fysiske og den åndelige verden slik det finnes i vår kultur. Man anså at alt som eksisterte var en del av naturen. I stedet for et skarpt skille mellom materie og ikke-materie, så man verden som et elementhierarki av høyerestående eller laverestående stoffer.<sup>30</sup> Menneskekroppen ble av de fleste filosofer ansett å være langt nede i elementhierarkiet, og kunne derfor ikke oppnå udødelighet.<sup>31</sup> Sjelen var ikke immateriell, men var laget av høyerestående elementer. Sinnslidelser var dermed også fysiske og hadde fysiske årsaker, og de kunne behandles ved å behandle kroppen.<sup>32</sup> Dette synet var imidlertid ikke enerådende: Platonismen og pytagoreismen opererte begge med en dualisme mellom kropp og sjel.

Sykdom ble vanligvis forklart som forstyrrelse i systemet av væsker og strømmer i kroppen.<sup>33</sup> Det fantes ulike teorier om nøyaktig hva dette systemet besto av. Den teorien som ble dominerende innen det greske medisinske systemet var påvirket av Empedokles' teori om fire kosmiske elementer, jord, luft, ild og vann, som korresponderte med de fire kvalitetene varmt, kaldt, vått og tørt.<sup>34</sup> Dette ble så forbundet med fire kroppsvæsker; blod, gul galle, svart galle

---

<sup>27</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, 28, Nutton, *Ancient Medicine*, 74, Martin, *The Corinthian Body*, 16-18

<sup>28</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 146

<sup>29</sup> Philip J. Van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 125

<sup>30</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 15, Martin, *Inventing Superstition*, 14, se også Arne Næss, *Filosofiens historie: Fra oldtid til renessanse*, (Oslo: Universitetsforlaget, 1967), 217-218

<sup>31</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 116

<sup>32</sup> Bennett Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry* (Ithaca, NY: Cornell University Press), 1978 s. 215

<sup>33</sup> Nutton, *Ancient medicine*, 78

<sup>34</sup> Nutton, *Ancient medicine* s. 81

og slim.<sup>35</sup> Ubalanse, det vil si for mye eller for lite av en eller flere av disse væskene, forårsaket sykdom. Dette kunne skyldes utvendige faktorer som klima og diett.<sup>36</sup> Et annet viktig trekk ved den medisinske teorien var troen på pneuma (luft/ånd) som det som ga bevissthet og liv.<sup>37</sup> Pneuma fantes både i menneskekroppen og i universet ellers. Sykdom kunne helbredes ved å gjenopprette kroppens naturlige balanse. Dette kunne gjøres ved å forandre de ytre faktorene som hadde ført til sykdommen, som livsførsel og diett. Renselser kunne være en del av behandlingen, men det som skulle renses ut, var ikke fremmed for kroppen. Renselsen besto derfor av å få i gang kroppens naturlige prosesser. Kroppens naturlige tilstand var god, og behandlingsformene var derfor gjerne milde.<sup>38</sup>

Det var vanlig å gå ut fra at det fantes en overensstemmelse mellom det indre og det ytre i mennesket. Et godt utseende tydet på et godt indre. Et uttrykk for dette er læren om fysiognomi, hvordan man kan fastslå et menneskes indre kvaliteter ved å analysere utseendet.<sup>39</sup> Innenfor den hippokratiske tankegangen mente man at ytre faktorer som klima påvirket både kropp og sjel.<sup>40</sup> Det finnes systematiske håndbøker i fysiognomi fra 300-tallet f. Kr og senere.<sup>41</sup> Fysiognomiske prinsipper hadde også innvirkning på den litterære tradisjonen, der det var vanlig å tolke personenes moralske karakter ved å beskrive utseendet deres. Sammenhengen mellom det å være av god familie, ha en vakker, sterk og frisk kropp, utøve selvkontroll og ha en høy moralsk karakter var dermed en del av de kulturelle verdiene som ble overlevert gjennom utdannelsen.<sup>42</sup> Kroppen var et direkte uttrykk for status, de som hadde

---

<sup>35</sup> Nutton, *Ancient medicine* s. 84

<sup>36</sup> Ralph Jackson, *Doctors and Diseases in the Roman Empire* (Norman: University of Oklahoma Press 1988), 22

<sup>37</sup> Jackson, *Doctors and Diseases*, 18, 22

<sup>38</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 143, 150

<sup>39</sup> Robert Garland, *The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Graeco-Roman World* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995), 88, Mikeal C. Parsons, *Body and Character in Luke and Acts: the Subversion of Physiognomy in Early Christianity* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2006), 17

<sup>40</sup> Parsons, *Body and Character in Luke and Acts*, 20

<sup>41</sup> Parsons, *Body and Character in Luke and Acts*, 22

<sup>42</sup> Parsons, *Body and Character in Luke and Acts*, 28, 124-131

høy status ble forventet å være vakre, mens de som hadde lav status ble forventet å være vanskapte eller stygge.<sup>43</sup>

Fødselsdefekter ble innenfor den hippokratiske tankegangen forklart med arv eller påvirkning fra ytre faktorer som temperatur, diett, klima eller morens sanseopplevelser ved unnfangelsestidspunktet eller under graviditeten. Aristoteles forsto deformitet som ufullkommenhet.<sup>44</sup> Både blant grekere og blant romere var det vanlig å sette ut spedbarn som hadde misdannelser, i Sparta var det påbudt ved lov.<sup>45</sup> Handikappede ble betraktet med forakt.<sup>46</sup> I overklassen var det vanlig å reive og massere kroppen til spedbarn for at den skulle bli mer estetisk fullkommen.<sup>47</sup> Dette viser betydningen av å ha kontroll over kroppen. Sinnet skulle ha kontroll over kroppen, på samme måte som overklassen hadde kontroll over samfunnet. At alle krefter inntok sine rette plasser i hierarkiet, var viktig for å opprettholde maktbalansen både i samfunnet, i kroppen og i verden som helhet, og dermed også opprettholde en sunn tilstand. Polis ble ofte fremstilt som en kropp i politisk retorikk, og konflikter var, som sykdom i kroppen, et resultat av ubalanse. Idealet var altså ikke politisk likhet, men at balansen i hierarkiet ble opprettholdt.<sup>48</sup>

Hippokratisk medisin var i stor grad et fenomen som var forbeholdt den lille, intellektuelle overklassen, og størstedelen av befolkningen fortsatte å bruke folkemedisin og magiske helbredelsesmetoder. Dette henger også sammen med at overklassen hadde mulighet til å følge legenes behandling når det gjaldt diett og livsførsel; de trengte ikke å arbeide, og hadde råd til selv å bestemme hva de skulle spise.<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 34-35

<sup>44</sup> Garland, *The Eye of the Beholder* 147-153

<sup>45</sup> Garland, *The Eye of the Beholder*, 13-18

<sup>46</sup> Garland, *The Eye of the Beholder*, 28

<sup>47</sup> Rouselle, Aline: *Porneia; On Desire and the Body in Antiquity* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), 52-53

<sup>48</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 25-34, 39,41

<sup>49</sup> Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 192-193, Martin, *Inventing Superstition*, 205, Owsei Temkin, *The Falling Sickness: a history of epilepsy from the Greeks to the beginnings of modern neurology*. (Baltimore: John Hopkins Press, 1971), 81

Hippokratisk tankegang viser en sykdomsforståelse der det i stor grad er mulig å ha kontroll over det som kan forårsake sykdom og det som kan helbrede den. Prinsippene i kroppen og i universet er de samme, og det er mulig å forstå dem. Den gjenspeiler dermed posisjonen til mennesker med høyere status i samfunnet, som følte at de hadde kontroll over sine egne liv.<sup>50</sup>

### Kultisk religion og religiøs helbredelse

#### **Gresk religion**

Filosofi og hippokratisk medisin var, som sagt, et overklassefenomen, og troen på at sykdommer ble forårsaket av invasjon levde videre gjennom hele den hellenistiske perioden. E. R. Dodds kaller i boken *The Greeks and the Irrational* gresk religion fra det 5. århundre f. Kr og fremover ”rasjonalisme for de få og magi for de mange”.<sup>51</sup>

Den hippokratiske tankegangen sto som nevnt ikke nødvendigvis i et motsetningsforhold til all religion eller all tro på religiøs helbredelse, men fantes side om side med helbredelseshelligdommer og tro på direkte inngripen fra gudene.<sup>52</sup> Den religiøse helbredelsens betydning vokste i den hellenistiske perioden, og Asklepios ble en av de viktigste gudene.<sup>53</sup> En forutsetning for mirakeltroen er at Gud/gudene kontrollerer verden, og at det også finnes negative krefter i verden, som arbeider mot gudenes vilje. Gudene kan gripe direkte inn i det som skjer i verden, for å hindre de negative kreftene og for å hjelpe de som ber dem om hjelp. Menneskene skal innordne seg under gudenes vilje.<sup>54</sup> Det var sjelden et fiendtlig forhold mellom tempelmedisinen og den hippokratiske medisinen.<sup>55</sup> Guddommelig og menneskelig helbredelse utelukket ikke hverandre; de utfylte hverandre.<sup>56</sup> Det som filosofene og hippokratikerne regnet som overtro var ikke religiøsitet i seg selv, men

---

<sup>50</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 160-161

<sup>51</sup> Dodds, *The Greeks and the Irrational*. 192

<sup>52</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 67

<sup>53</sup> Dodds, *The Greeks and the Irrational*. 193

<sup>54</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 126

<sup>55</sup> Van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, 71, Temkin, *The Falling Sickness*, 14

<sup>56</sup> Nutton, *Ancient medicine*, 279

overdreven og upassende religiøsitet som var drevet av frykt.<sup>57</sup> Å tro at gudene kan helbrede sykdommer, men at de ikke ville forårsake dem, passer inn i tanken om at det etiske og det ontologiske hierarkiet i verden var sammenfallende.

At Gud/gudene kan påføre menneskene skade og lidelser, er imidlertid ikke ukjent innenfor den tradisjonelle religionen. I klassisk gresk tid fantes ikke begrepet om besettelse, men gudene kunne påvirke menneskene utenfra.<sup>58</sup> Dette ser man blant annet hos Homer og i de klassiske atenske tragediene, der gudene for eksempel kunne forårsake mentale lidelser. Det gudene hadde påført menneskene, kunne de også helbrede. Den syke kunne derfor bli frisk ved å ofre til guden som hadde forårsaket sykdommen hans.<sup>59</sup> Gudene og andre overmenneskelige vesener kunne også sende andre typer sykdommer. Når gudene gjorde menneskene syke, var det som oftest en straff for noe menneskene hadde gjort, vanligvis overtredelser som var direkte rettet mot gudene. Dette kunne for eksempel være hybris, brudd på en ed, å ødelegge en grav, røve et tempel, eller å påvirke et orakel.<sup>60</sup> Menneskene skulle med andre ord holde seg på sin rette plass og vise respekt for gudene og det som var hellig. Dette har sin plass i en ære/skam-kultur. Når menneskene fornærmer gudene ved å ikke vise respekt for dem, straffer gudene dem for å opprettholde sin ære. Gudene opprettholder dermed det hierarkiet som har blitt krenket gjennom overtredelsen. Dette var i overensstemmelse med den tradisjonelle greske moralen, der det ble regnet som riktig å hjelpe vennene sine og å skade fiendene sine. Det var dette tradisjonelle moralsynet filosofene angrep med tanken om at det etiske og det ontologiske hierarkiet i verden var sammenfallende, og at makt dermed sammenfalt med godhet.<sup>61</sup> Gudene kunne også bruke menneskene som spillebrikker, ved å få dem til å utføre handlinger som var irrasjonelle for menneskene som utførte dem, men som for gudene var ledd i deres egne, rasjonelle planer.<sup>62</sup> Moralens her basert på makt; det er den som har makten som bestemmer hva som er rett, og å sette seg opp mot makthaveren er i seg selv umoralsk.

---

<sup>57</sup> Martin, *Inventing Superstition*, 23-31

<sup>58</sup> Janowitz, *Magic in the Roman world*, 36

<sup>59</sup> Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 67, 77, 79,

<sup>60</sup> Garland, *The Eye of the Beholder*, 60, Martin, *Inventing Superstition*, 85

<sup>61</sup> Martin, *Inventing Superstition*, 61

<sup>62</sup> Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece*, 71

Gudenes straff tok, som nevnt, ofte form av mentale lidelser. Gudene kunne imidlertid også påvirke kroppen til menneskene. Et eksempel på dette er at grekerne så på vanskapte barn som et uttrykk for gudenes vrede.<sup>63</sup> I motsetning til romerne mente de imidlertid at denne vreden var rettet kun mot foreldrene til barnet, og at den ikke var noen trussel mot samfunnet som helhet.<sup>64</sup> I krisetider ble ofte stygge og deformerte mennesker utsatt for forfølgelse.<sup>65</sup> Skjønnhet og helhet var derimot et tegn på at man hadde gudenes gunst.<sup>66</sup>

Sykdom kunne også tillegges demoner. Demoner ble i den hellenistiske perioden sett på som vesener som sto mellom menneskene og gudene, men begrepet kunne også brukes om gudene eller laverestående guder. Hva ordet *daimon* betydde, var ofte avhengig av konteksten. I noen deler av den greske tradisjonen og i den jødiske tradisjonen ble de tillagt negative aspekter. De kunne være onde, gode, eller lunefulle.<sup>67</sup> I antikken fantes det mange typer teorier om demonenes opphav. Teologisk refleksjon rundt demonenes opphav og rolle foregikk gjerne blant den utdannede delen av befolkningen, og forklaringene holdt seg som regel innenfor ett dominerende religiøst eller filosofisk verdensbilde.<sup>68</sup> Ifølge Platon kan demoner være de dødes sjeler, ifølge Josefus kan de være de ondes spøkelser, ifølge Tertullian er de spøkelser av de som har dødd en urettmessig død.<sup>69</sup> At sykdom tillegges demoner, kan ha sin plass i forbindelse med den institusjonaliserte religionen, noe jeg kommer tilbake til i analysedelen av oppgaven.

### **Tradisjonell Jødisk religion**

Også innenfor den tradisjonelle jødedommen finner man tanken om sykdom som Guds straff. Det var her vanlig å se på sykdom som et resultat av synd.<sup>70</sup> De som brøt Guds bud kunne

---

<sup>63</sup> Garland, *The Eye of the Beholder*, 59-60

<sup>64</sup> Garland, *The Eye of the Beholder*, 65-72

<sup>65</sup> Garland, *The Eye of the Beholder*, 23

<sup>66</sup> Garland, *The Eye of the Beholder*, 2

<sup>67</sup> A. Lange, m.fl. (red.), *Die dämonen: die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 27-32, 507, Martin, *Inventing Superstition*, x

<sup>68</sup> A. Lange, m.fl. (red.), *Die dämonen*, 616

<sup>69</sup> Janowitz, *Magic in the Roman world*, 32-33

<sup>70</sup> Nutton, *Ancient medicine*, 283-285

risikere å bli straffet strengt for dette, både med galskap og med andre sykdommer. Dette blir det blant annet advart om i Deut. 28:15-28.<sup>71</sup> I GT kommer både sykdommen og helbredelsen fra Gud. De som motarbeider Gud, blir straffet med sykdom og ulykker, mens Israelsfolket får et løfte om at Gud vil beskytte dem hvis de holder budene. Leger blir fremstilt negativt i GT. Det er Gud som har makten, og det er dermed Gud som helbreder, ikke menneskene. Bruk av magi er eksplisitt forbudt.<sup>72</sup> I senere tid ble synet på leger og medisin endret; i Sirak 38:1-15 (2. årh. f. Kr.) går det frem at både leger og medisiner er skapt av Gud. Denne forandringen kom antagelig på grunn av hellenismen og påvirkning fra gresk medisin. Det er imidlertid fremdeles en eksplisitt forbindelse mellom sykdom og synd, og bønn og ofring er en viktig del av behandlingen.<sup>73</sup>

Ifølge Howard C. Kee skilte sykdomsforståelsen innen jødedommen ved begynnelsen av vår tid seg fra den gammeltestamentlige jødedommen ved to trekk. Det ene var at synet på leger og medisinsk behandling ble mer positivt; det andre var at sykdom og lidelse blir antatt å være forårsaket av Satan eller demoner, ikke direkte av Guds vrede. I Tobits bok, som ble skrevet i begynnelsen av det 2. årh. f. Kr., blir sykdom og død forårsaket av demoner. Demonene er imidlertid i siste instans underlagt Gud.<sup>74</sup> Innenfor babylonsk og jødisk demonologi blir demoner gjerne betraktet som instrumenter for Gud/gudene. De har sitt opphav i himmelen, og har blitt kastet ut, eller har steget ned på jorda.<sup>75</sup> Innen jødedommen ble det ofte henvist til fortellingen om Guds sønner som fikk barn med menneskenes døtre i Genesis 6:1-4, en forestilling som ble videreutviklet i den apokalyptiske litteraturen.<sup>76</sup> Innenfor rabbinisk tradisjon er også demonene underlagt Gud, og Gud kan forsvare menneskene mot dem.<sup>77</sup> Ifølge George Rosen er den jødiske demonologien et resultat av en teologisering av en opprinnelig folkelig demonstro i Israel, der demonene har fått en plass og en funksjon innenfor

---

<sup>71</sup> George Rosen, *Madness in society: Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), 21,28

<sup>72</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 9-18

<sup>73</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 19-20

<sup>74</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 21-26

<sup>75</sup> A. Lange, m.fl. (red.), *Die dämonen*, 618

<sup>76</sup> Janowitz, *Magic in the Roman world*, 32-33

<sup>77</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 80

den institusjonelle religionen.<sup>78</sup> Menneskenes verden i det gamle Israel er en verden som har blitt grunnlagt av Gud for at menneskene skal bo der, og som stadig må forsvares fra kaoset som finnes rundt det. Demonene holder til i ødemarken, som ligger utenfor den menneskelige sivilisasjonen og er forbundet med kaoskreftene.<sup>79</sup>

Den jødiske kulturen ble, som de andre kulturene rundt Middelhavet, sterkt påvirket av hellenismen. Hos Josefus ser man et verdensbilde som er sterkt påvirket av gresk-romersk kultur, og han bruker ordet *daimon* like variert som mange greske forfattere. Han kan bruke det både om guddommen og guddommelig kraft, om skjebnen og om onde ånder.<sup>80</sup> Selv om sykdom gjerne ble tolket som et resultat av synd eller som forårsaket av demoner innen jødedommen, var hippokratisk medisin også utbredt blant jødene, og mange utdannede jøder ville antagelig mene at sykdom var forårsaket av ubalanse.<sup>81</sup>

Fysiognomi var ikke utbredt den jødiske kulturen på samme måte som i den gresk-romerske kulturen, men det finnes også her interesse for sammenhengen mellom utseende og indre kvaliteter. Blant annet måtte både prestene og offerdyrene være uten fysiske lyter. Dette kan forbindes med tanken om Guds hellighet som perfekt, noe som skal gjenspeiles i kulten. Evnukker fikk ikke komme inn i tempelet, da de ble ansett som urene. Både Saul, David og Absalom blir beskrevet som vakre. I teksten *De tolv patriarkers testamente* (2. Årh. f. Kr) finnes det en tanke om at Gud skaper kroppen og ånden i overensstemmelse med hverandre, og at det derfor er en sammenheng mellom utseendet og det indre. De jødiske skriftene inneholder imidlertid også advarsler mot å legge vekt på utseendet, det som er viktig er hjertet.<sup>82</sup> Eilberg-Schwartz mener at det i jødedommen i antikken var en motsetning mellom realiteten om at mennesket er et kroppslig vesen og idealet om å være lik Gud som ikke har noen kropp.<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> Rosen, *Madness in society*, 33.

<sup>79</sup> Smith, *Map is not Territory*, 109.

<sup>80</sup> A. Lange, m.fl. (red.), *Die dämonen*, 509-510, Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity*, 96

<sup>81</sup> Martin, *The Corinthian Body*, s. 66

<sup>82</sup> Parsons, *Body and Character in Luke and Acts*, 39-41, 45, 61-63, 135

<sup>83</sup> Howard Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: an Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1990), 194



## Folketro og magi

I de fleste kulturer i middelhavsområdet i antikken var det i folkelige lag vanlig å gi demoner skylden for sykdom, ulykker og all slags elendighet.<sup>84</sup> Dette gjaldt imidlertid ikke bare laverestående demoner, men også gudene. Innenfor folketroen kunne gudene vilkårlig angripe menneskene og forårsake sykdom.<sup>85</sup> Gudene oppførte seg ikke nødvendigvis mer etisk enn menneskene gjorde.<sup>86</sup> Denne troen finner man blant annet i de magiske papyri, der gudene er uberegnelige og kan skade menneskene.<sup>87</sup> Det var dette som av filosofene ble definert som overtro; en overdreven religiøsitet basert på frykt for gudene. En slik overtro ga seg blant annet til kjenne i frykt for urenhet. Overtroiske mennesker prøvde å unngå urenhet ved å unngå ting og mennesker som kunne overføre urenhet, som gravsteiner, fødende kvinner og gale mennesker, og ved å rense seg selv og huset. Ifølge den intellektuelle kritikken av overtro var det å vise en slik frykt ydmykende for den overtroiske, og i tillegg en fornærmelse av gudene, ettersom det implisitt var å anklage dem for å være onde. Å oppføre seg slik var dermed rett og slett upassende, og hva som var ”passende” ble avgjort av hva overklassen følte om dette. Underklassen og kvinner ble regnet for å være mer overtroiske.<sup>88</sup>

Folketroen i antikken var synkretistisk, den hentet elementer fra forskjellige religiøse tradisjoner. Den var ikke preget av teologisk refleksjon over demonenes opphav eller rolle, men av en pragmatisk tro på at demoner forårsaket sykdom og ulykker, og forsøk på å bli kvitt dem.<sup>89</sup> Demonene var tilstede og forårsaket sykdom og ulykker. Det viktige var ikke å forstå hvordan det hadde blitt slik, men hva man kunne gjøre med situasjonen slik den var. Demonene holdt til på steder og tider som ikke var kontrollert av den menneskelige sivilisasjonen, øde, farlige steder, som i ørkenen, og de hadde makt i farlige situasjoner som

---

<sup>84</sup> Janowitz, Magic in the Roman world, 27, Martin, *Inventing Superstition*, 54

<sup>85</sup> Martin, *Inventing Superstition*, 43,54

<sup>86</sup> Martin, *Inventing Superstition*, 61

<sup>87</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 153-158

<sup>88</sup> Martin, *Inventing Superstition*, 23-31, 71, Martin, *The Corinthian Body*, 157

<sup>89</sup> A. Lange, m.fl. (red.), *Die dämonen*, 616.

om natten og ved barnefødsler.<sup>90</sup> At demontroen var utbredt i Middelhavsområdet, betyr ikke at det ikke også blant folket fantes tanker om sykdom som stammet fra den hippokratiske medisinen. De fattige hadde imidlertid sjelden råd til å betale for legebehandling, og de hadde heller ikke anledning til å følge et dietetisk behandlingsopplegg som krevde at man hadde mulighet til å hvile, mosjonere og å velge selv hva man skulle spise. De var nødt til å arbeide for å overleve, og var dermed avhengige av å få en rask behandling, i form av farmakologisk medisin, magi eller et besøk i en religiøs helligdom.<sup>91</sup> Tempelmedisinen var også viktig, og de fleste som oppsøkte Asklepios-templene tilhørte underklassen.<sup>92</sup>

Man forsvarte seg mot demoner ved bønn, besvergelses eller magi.<sup>93</sup> I de magiske papyri finnes det formularer som skal beskytte mot demoner. Her brukes navn på guddommer for å drive vekk demoner. Den som bruker formularene vil altså bruke guddommens kraft for å nå sine egne mål.<sup>94</sup> Innenfor det magiske verdensbildet finnes det et mystisk nettverk av krefter. Magien er pragmatisk, fokus er ikke på å forstå hvordan dette nettverket fungerer, men på å lære seg å bruke det for å oppnå sine egne mål.<sup>95</sup> Forskjellen mellom magi og religion er at man innenfor religionen ber gudene om hjelp, og dermed underlegger seg deres vilje, mens man innenfor magien vil underlegge gudene sin egen vilje.<sup>96</sup>

En annen del av religionen som ikke var tilknyttet templene, og som hadde stor appell i folkelige lag, var troen på mirakler utført av karismatiske mirakelgjørere. Ved slutten av det 1. årh. f. Kr. skjedde det en økning i mirakeltroens intensitet. I den tidlige antikken fantes det mirakelmenn mest i den greske delen av Italia og i Israel, men i det 1. årh. e Kr. kom de gjerne fra de østre delene av Middelhavsområdet. De blir fremstilt som frelsesfilosofer, og

---

<sup>90</sup> Karel van der Toorn m.fl.(red), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (Leiden:Brill, 1995), s. 447/448, Jonathan Z. Smith, "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", *ANRW*, (red. Wolfgang Haase, New York: Walter de Gruyter 1978), 425-439

<sup>91</sup> Temkin, *The Falling Sickness*, 81, Rosen, *Madness in society*, 135

<sup>92</sup> Gerd Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, (Edinburgh: Clark, 1983), 235-237

<sup>93</sup> Karel van der Toorn m.fl.(red), *Dictionary of Deities and Demons*, 449

<sup>94</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 107, 112

<sup>95</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 126

<sup>96</sup> Van der Eijk, *Medicine and Philosophy*, 63

miraklene deres tjente til å vise sjelens makt over det fysiske.<sup>97</sup> Det fantes en ”konkurranse” mellom karismatiske mirakelgjørere og de etablerte helbredelseshelligdommene.<sup>98</sup> Nesten alle de karismatiske mirakelgjørerne var i et spenningsforhold til samfunnet, og de spilte ofte en rolle i sosiale konflikter. De startet misjonsbevegelser og avviste magi.<sup>99</sup> Forskjellen mellom magi og mirakler ligger i forholdet til gudene. Mirakelgjørerne har et ”riktig” forhold til gudene, de anerkjenner gudenes overhøyhet. En av de mest kjente mirakelgjørerne i det 1. årh. e. Kr var Apollonius av Tyana. Han var pytagoréer, og gjenopplivet dermed arven etter Pythagoras (6. årh. f.Kr.) som ble fremstilt som mirakelgjører.<sup>100</sup> Pytagoréerne hadde et negativt syn på kroppen og en dualistisk forståelse av forholdet mellom kropp og sjel.<sup>101</sup>

I Palestina i det 1. årh. fikk også mirakeltroen uttrykk i en rekke messianske profeter som forkynte mirakler. Disse miraklene ble imidlertid bare lovet, ikke utført. De skulle bli utført av Gud som en del av Israels frelseshistorie. Denne mirakeltroen var forbundet med den politiske situasjonen i Palestina på denne tiden. Palestina var under romersk okkupasjon. Mange trodde at Messias’ komme ville resultere i frigjøring fra okkupasjonen, og miraklene kunne derfor tolkes som fiendtlighet mot romerne.<sup>102</sup> Den politiske situasjonen i Palestina førte også til utviklingen av den jødiske apokalyptikken, som jeg vil gå inn på i neste avsnitt.

### Apokalyptikk

Fremveksten av den jødiske apokalyptikken vokser skjedde som en reaksjon på den politiske situasjonen i Palestina. Denne utviklingen begynte under eksilet i Babylon, og apokalyptikken fikk etter hvert stor utbredelse. Etter eksilet ble det opprettet en jødisk tempelstat, som besto av Jerusalem og deler av Judea. Den ble styrt av den jødiske religiøse eliten etter religiøse lover. Senere kom Palestina under Aleksander den Stores kontroll, og da han døde, ble området først styrt av ptolemeerne i Egypt, deretter av seleukidene. De blandet seg lite inn i

---

<sup>97</sup> Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, 266-267

<sup>98</sup> Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, 50

<sup>99</sup> Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, 242-243

<sup>100</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 84-86

<sup>101</sup> Van der Eijk, *Medicine and Philosophy*, 172, Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, 253

<sup>102</sup> Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, 243-245, 271-274

områdets indre kulturelle og religiøse affærer, men greske byer ble grunnlagt, og helleniseringen fikk etter hvert stor innflytelse. De ledende prestfamiliene i Jerusalem ble også i stor grad hellenisert. Dette førte til religiøse konflikter, og en ny, tradisjonalistisk religiøs bevegelse vokste frem.<sup>103</sup>

Det fantes et antall revolusjonære bevegelser med apokalyptiske konsepter i 2. årh. f. Kr. I 169-168 f. Kr. Besøkte Antiokus IV Epifanes, som hersket over seleukidriket, Jerusalem, og vakte sinne hos befolkningen ved å ville utnytte tempelets skattkammer. Da han hadde dratt fra byen, tok den tradisjonalistisk jødiske bevegelsen kontroll over byen. Dette førte til at Antiokus erobret Jerusalem og drepte eller utviste de jødiske innbyggerne. Han forbød praktiseringen av jødisk religion, og gjorde tempelkulten om til en kult for den syriske guden Zevs Baal Shamayin. Mange jøder flyktet inn i fjellene i Judea og slo seg sammen med opprørerne som ble ledet av Judas Makkabeus. Opprøret ble til en sterk nasjonal religiøs bevegelse som hadde stor støtte. Judas erobret Jerusalem, og inngikk et kompromiss med den nye kongen, Antiokus V. Templet ble returnert til den jødiske kulten. Judas fortsatte imidlertid konflikten fordi han ikke godtok den nye ypperstepresten, som hadde sympati for hellenismen. Etter at Judas døde i krigen i 160 f. Kr., ble det oppnådd et kompromiss der Judas' bror Jonatan ble "dommer" og yppersteprestens stilling forble ubesatt. Jonatan, og senere broren Simon, brukte indre konflikter til å oppnå uavhengighet. I 152 ble Jonatan yppersteprest, og guvernør av Judea. Etter ham ble Simon uavhengig hersker over Judea. I de følgende årtiene erobret hasmoneerne, herskerdynastiet makkabeerne grunnla, systematisk hele Palestina. Herskeren var samtidig yppersteprest. Mange tradisjonalistiske jøder godtok imidlertid ikke den nye staten som oppfyllelsen av deres religiøse håp. De godtok heller ikke Jonatan og Simon som legitime yppersteprester, ettersom de ikke var av Arons slekt. Det hasmoneiske styret tok slutt da Pompeius erobret Jerusalem.<sup>104</sup> Landet var deretter under romersk overhøyhet.

Fremveksten av apokalyptikken henger sammen med denne politiske situasjonen. Ifølge Jonathan Z. Smith vokser apokalyptikken frem som en reaksjon på enden til de nasjonale kongedømmene.<sup>105</sup> Apokalyptikkens fremvekst kom som et resultat av fremmedgjøring etter

---

<sup>103</sup> Helmut Koester, *Introduction to the New Testament, Vol. I.* (New York: Walter de Gruyter, 1995), 205-211

<sup>104</sup> Koester, *Introduction to the New Testament*, 210-219

<sup>105</sup> Smith, *Map is not Territory*, 86

at den jødiske eliten hadde mistet makten i sitt eget land. Denne fremmedgjøringen begynte med eksilet i Babylon, og fortsatte med undertrykkelsen av jødisk religion under Antiokus Epifanes, helleniseringen av de herskende klassene, og hasmoneernes illegitime besettelse av yppersteprestembetet. Når et nytt verdensbilde vokser frem er det fordi mange føler at det gamle verdensbildet ikke lenger stemmer med virkeligheten. Apokalyptikken tolker verden på en ny måte, som gjør det mulig å forstå den nye virkeligheten. Denne nytolkningen har vanligvis sitt grunnlag i åpenbaringer, og tar i bruk elementer fra den tradisjonelle religionen i samfunnet på nye måter. Den jødiske apokalyptikken tar i bruk profetier fra Israels skrifter, som blir tolket til å omhandle nåtiden. De som er med i gruppene er ofte folk som ikke får tilgang til sosial makt i samfunnet.<sup>106</sup> De nasjonale rikenes sammenbrudd viser seg i at Guds utvalgte ikke lenger er identisk med nasjonen. De utvalgte er de som kjenner sannheten i tiden de lever i.<sup>107</sup> Innenfor den jødiske apokalyptikken var det ikke lenger Israelsfolket som helhet som var Guds utvalgte, men apokalyptikerne.

Det apokalyptiske verdensbildet er dualistisk. Jorden er i den nåværende, kaotiske tidsalderen styrt av onde makter, og det pågår en kamp mellom disse maktene og Gud. Gud vil til slutt overvinne de onde kreftene og gjenopprette verdensordenen. De onde vil da bli dømt og straffet, og de gode vil bli belønnet. Det er altså en kosmisk dualisme mellom jorden, som er styrt av onde makter, og himmelen, som er styrt av Gud. Det er også en eskatologiske dualisme mellom den nåværende tidsalderen, der de onde maktene styrer, og den kommende tidsalderen, der Gud igjen vil ta kontroll. I samfunnet er det også en sosial dualisme mellom de utvalgte, som lever et rettferdig liv og kjenner åpenbaringen, og de urettferdige, som tilpasser seg livet i en verden styrt av onde makter.<sup>108</sup> Innenfor den apokalyptiske demonologien utviklet det seg i denne perioden en idé om at all ondskap hadde én enkel kilde.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Wayne A. Meeks, "Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianities" i *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (red. David Hellholm, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983), 688

<sup>107</sup> Koester, *Introduction to the New Testament*, 232 Jeg er klar over at det er anakronistisk å bruke begrepet "nasjon" her, men både Smith og Koester bruker dette begrepet, og jeg har ikke funnet noe bedre begrep.

<sup>108</sup> Koester, *Introduction to the New Testament*, 232, Meeks s. 689

<sup>109</sup> Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity*, 117

## Apokalyptiske tekster

Den apokalyptiske teksten 1. Enoksbok var et av de mest sirkulerte verkene i denne perioden og hadde stor innflytelse på den apokalyptiske demonologien. Deler av den går antagelig tilbake til 300-tallet f. Kr. Her blir demonenes opphav forklart med utgangspunkt i Genesis 6:1-4, der det fortelles at Guds sønner fikk barn med menneskenes døtre. Disse barna var kjemper. Da Guds sønner fikk barn med menneskenes døtre var dette både ulydighet mot Gud og et brudd på naturens orden. Kjempene var bastarder, en blanding av himmelske og jordiske vesener som ikke ha eksistert. Gud fikk kjempene drept fordi de plaget menneskene, men åndene deres fortsatte å eksistere. Demonene er kjempenes ånder.<sup>110</sup> Dette er representativt for vanlige idéer om demoner i apokalyptisk tenkning. Demonenes rolle i 1. Enoksbok har likheter med deres rolle i gresk-romersk kultur, de plager menneskene og forårsaker voldshandlinger. Det er imidlertid også store forskjeller: I 1. Enoksbok blir demonenes opphav forklart utfra Israels skrifter, og dermed satt inn i et teologisk rammeverk. En viktig forskjell er også at demonene ifølge 1. Enoksbok vil bli dømt og straffet for handlingene sine. Siden de har evig liv, vil de også bli straffet med evig lidelse.<sup>111</sup> Demonene i 1. Enoksbok er fiender av Gud og har prøvd å ta kontrollen fra ham.<sup>112</sup>

I 1. Enoksbok blir himmellegemenes orden brukt som motsetning til menneskene, som har vendt seg bort fra Guds lover. De gudløse blir beskrevet som mennesker som begår urett, svik og blasfemi og bruker vold. De er griske, pynter seg med smykker og utnytter de som er ydmyke og rettferdige. Dette er et bilde av de gudløse som går tilbake til jødisk visdoms- og profetisk litteratur. De rettferdiges liv er derimot ikke detaljert beskrevet, de lider, roper på Gud og har sitt håp i Ham. Den nåværende verden er kjennetegnet av mangel på orden og undertrykkelse av sannheten Dette står i motsetning til livet med Gud etter døden, der den guddommelige orden styrer. Det fromme mennesket må akseptere lidelsen fordi han ellers ville godta denne verden som den egentlige verden.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Karel van der Toorn m.fl.(red), *Dictionary of Deities and Demons*, 336

<sup>111</sup> Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity*, 107, 110-111

<sup>112</sup> Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 22

<sup>113</sup> Lebram s. 189, 193-198

Jubileerboken ble skrevet rundt midten av 2. årh. f. Kr.. Her bli demonenes tilblivelse forklart utfra en enokiansk demonologi. Her blir demonenes rolle i siste instans godkjent av Gud. Gud sperret demonene inne fordi de villedet menneskene. Mastema, lederen til åndene, protesterte mot dette, og en tiendedel av åndene fikk derfor bli igjen på jorda for å straffe menneskene for deres ondskap. Gud befalte også en engel å lære Noa om medisiner så han kunne helbrede sykdommer som var forårsaket av demoner. At demonene er på jorden er dermed godkjent av Gud, og det settes i forbindelse med synd.<sup>114</sup>

### **Qumran-samfunnet**

Essenerne var en apokalyptisk jødisk sekt som brøt med hasmoneerne da Simon ble yppersteprest, og dannet et samfunn i Qumran for å isolere seg fra omverdenen. Dette samfunnet eksisterte i mer enn to århundrer, frem til romerne erobret og ødela det i 68 e. Kr. Essenerne forsvant da fra historien. Essenerne forsto seg selv som Guds utvalgte. Teologien deres var apokalyptisk. De hadde trukket seg ut av samfunnet for å kunne beskytte fellesskapet mot kultisk urenhet og å leve etter ledernes strenge tolkning av Moseloven. De forsto seg selv som soldater i Guds hellige krig mot de onde kreftene som hadde makten i verden i nåtiden, og trodde at de levde i den siste tiden. Om menneskene tilhørte lysets sønner (de gode kreftene) eller mørkets sønner (de onde kreftene) var forutbestemt.<sup>115</sup> Ifølge sektens verdensbilde var verden blitt totalt profan. Dette gjaldt til og med templet. Nåtiden er en tid der Gud ikke griper inn i verden, men lar den gå sin gang.<sup>116</sup> Dette gjør det nødvendig for fromme mennesker å avskjære seg selv fra verden. I Qumran-litteraturen finner man derfor idéen om askese i seg selv, noe som var fremmed for jødedommen.<sup>117</sup>

I Qumran-tekster som omhandler demoner, finner man demonnavn som er hentet fra fortellingen om demonenes opphav som finnes i 1. Enoksbok, men også navn på andre onde ånder. Tekstene gjenspeiler sektens dualistiske verdensbilde.<sup>118</sup> Ifølge Philip S. Alexander sto troen på demoner sentralt i verdensbildet til sekten i Qumran. Demoner er ikke-kroppslige

---

<sup>114</sup> Karel van der Toorn m.fl.(red), *Dictionary of Deities and Demons*, 339-344, 362, Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 21

<sup>115</sup> Koester, *Introduction to the New Testament*, 234-239 ,Meeks s. 696-697

<sup>116</sup> Lebram s. 175-176

<sup>117</sup> Lebram s. 184-185

<sup>118</sup> Karel van der Toorn m.fl.(red), *Dictionary of Deities and Demons*, 407-409

vesener som forårsaker skader og ugjerninger for menneskene.<sup>119</sup> Demonenes opphav blir forklart utfra den enokianske tradisjonen. De oppsto som resultat av et brudd på naturens orden, og er dermed et utbrudd inn i verden av kaoskreftene som Gud undertrykte ved skapelsen. At demonene har et delvis menneskelig opphav, gjør det mulig for dem å invadere menneskekroppen, noe engler ikke kan.<sup>120</sup> Demonene var del av de onde kreftene som sekten oppfattet seg selv som i kamp med.<sup>121</sup> Forsvaret mot demoner ligner på forsvaret mot urenheter.<sup>122</sup> Demoner var også forbundet med urenheter fordi de var et resultat av et brudd på naturens orden.

Kroppen var en del av den verden som var styrt av onde krefter, og måtte derfor kontrolleres nøye. Naomi Janowitz beskriver Qumran-teksten 1QS, "Felleskapsregelen", som et eksempel på hvor viktig det var å kunne kontrollere kroppen. Teksten forbyr blant annet å avbryte når noen snakker, å gestikulere med venstre hånd, og å sovne i forsamlingen. Janowitz mener dette impliserer at man må kontrollere kroppen i en slik grad at all spontan oppførsel blir eliminert for at den ikke skal være en trussel, og at enhver bevegelse som ikke var viljestyrt kunne være et tegn på besettelse.<sup>123</sup> Jeg vil gå nærmere inn på denne teksten og tekster om demoner i analysedelen. Sekten i Qumran var også opptatt av sammenhengen mellom utseende og indre kvaliteter. Vanskapte og handikappede mennesker fikk ikke gå inn i forsamlingen. Det finnes også tekster som bruker fysiognomi sammen med astrologi for å forutsi karakteren og muligens skjebnen til en person. Fysiognomi blir for øvrig også brukt i senere apokalyptiske jødiske tekster for å identifisere Messias og Antikrist.<sup>124</sup>

### Kosmologi og sykdomsetiologi

---

<sup>119</sup> Philip S. Alexander, "The demonology of the Dead Sea Scrolls" i *The Dead Sea scrolls after fifty years vol 2*. (Red. Peter W. Flint, Leiden: E J Brill, 1999), 331-332

<sup>120</sup> Philip S. Alexander, "The demonology of the Dead Sea Scrolls", 337-341, Philip S. Alexander, "Wrestling against Wickedness in High Places: Magic in the World View of the Qumran Community" i *The Scrolls and the Scriptures*. (Red. Stanley E. Porter og Craig A. Evans. Sheffield, England : Sheffield University Press, 1997), 326

<sup>121</sup> Philip S. Alexander, "The demonology of the Dead Sea Scrolls", 344

<sup>122</sup> Philip S. Alexander, "The demonology of the Dead Sea Scrolls", 345-348

<sup>123</sup> Janowitz, *Magic in the Roman World*, 37-38

<sup>124</sup> Parsons, *Body and Character in Luke and Acts*, 42-47



Kosmologien innenfor den gresk-romerske intellektuelle tankegangen er lokativ. Det er i høy grad et bilde av et velordnet kosmos, der alt har sin rette plass i et hierarki som er logisk oppbygd. Verden er hierarkisk oppbygd både når det gjelder makt, etikk og materie. At verden har en klar, logisk oppbygning gjør at mennesket kan finne sin rette plass og holde seg der. Verdens logiske oppbygning viser seg også i sykdomsetiologien som er forbundet med denne tankegangen. Sykdom forklares som ubalanse i kroppen, og prinsippene for hvordan denne ubalansen oppstår, er logiske. Dette gir klare prinsipper for forklaring og behandling av sykdommer. Menneskene kan dermed ha makt over sin egen helse ved å ha en klar forståelse av hvordan naturlovene fungerer. Som Martin skriver, gjenspeiler dette posisjonen til mennesker som følte at de hadde kontroll over sine egne liv. Dette stemmer med at denne tankegangen var utbredt i overklassen. Prinsippene bak både kosmologi og sykdomsetiologi er basert på logiske prinsipper, og naturlovene er ufravikelige, selv for gudene. Det vonde oppfattes ikke som en egen kraft, men som ufullkommenhet som skyldes funksjonsfeil i naturen.

Det var, som nevnt, sjelden et fiendtlig forhold mellom tempelmedisinen og den hippokratiske medisinen, og det de hippokratiske forfatterne kritiserte var ikke religiøsitet i seg selv, men overdreven religiøsitet basert på frykt. Gert Theissen skiller mellom institusjonaliserte, karismatiske og ”tekniske” former for mirakuløs aktivitet. Helbredelseshelligdommer og orakler er eksempler på institusjonaliserte former for mirakuløs aktivitet. De er institusjoner som er anerkjente i samfunnet og blir legitimert av tradisjonen. De har sin makt fra gudene i den tradisjonelle religionen. Institusjonalisert mirakuløs aktivitet stridde dermed ikke imot samfunnets konvensjoner, og var akseptabel også i overklassen. Helligdommene ble oppsøkt av både fattige og rike, men hadde antagelig større betydning i de lavere klassene.<sup>125</sup>

Kosmologien som ligger til grunn for tempelmedisinen er lokativ. Fokuset på tempelet som helbredelsessted er i seg selv et uttrykk for en lokativ kosmologi; helbredelsen kan ikke skje på et hvilket som helst sted, men kun i tempelet, der guddommen er til stede. Mennesket stiller seg, ved å komme for å be om hjelp, på sin rette plass i universet. Sykdom er her, uansett om man går ut fra en invasjonsetiologi eller en ubalanseetiologi, et brudd på universets orden som Gud/gudene ved sin kraft kan helbrede slik at alt kommer på sin rette plass. Hvis man tror at gudene helbreder, men ikke forårsaker sykdom, kan tro på religiøs helbredelse godt ha en plass innenfor et verdensbilde der det etiske og det ontologiske

---

<sup>125</sup> Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, 232-238

hierarkiet er sammenfallende. Dette forutsetter en ubalanseetiologi, da en invasjonsetiologi ville forutsette at det fantes overmenneskelige vesener som ikke var gode.

Man finner imidlertid også en tro på at Gud/gudene kan forårsake sykdom innenfor den etablerte religionen. I greske tekster finnes en tro på at gudene kan gjøre menneskene gale eller påføre dem andre sykdommer, enten som hevn eller som straff for forbrytelser, gjerne for å ikke ha vist nok respekt for gudene. Innenfor jødedommen kan sykdom være en straff for å ha syndet, noe som også er å ikke vise nok respekt for Gud. I tidlig jødedom kom straffen direkte av Guds vrede, mens det i etter-eksilsk tid utviklet seg en tro på demoner, som imidlertid fortsatt var underlagt Gud og dermed var et redskap for Guds straff. Ifølge Rosen var troen på at demoner forårsaket sykdom noe som fantes i israelittenes folketro, mens den religiøse utviklingen førte til at de etter hvert ble ansett å være underlagt Gud. Dette kan være et eksempel på hvordan den institusjonelle religionen teologiserer det som folketroen har et pragmatisk forhold til.

Troen på at sykdom kan være en guddommelig straff, er et brudd med den filosofiske tanken om at det etiske og det ontologiske hierarkiet i verden er sammenfallende. Det er imidlertid også et uttrykk for en lokativ kosmologi. Tanken om at sykdom kan være en straff for overtredelser av de reglene som finnes i verden, er vesensforskjellig fra tanken om at gudene sender ulykker over menneskene vilkårlig. Når det er mulig for menneskene å forutse hva som kan føre til straff, kan de også unngå straff ved å holde seg på sin rette plass i verden. Det som fører til straff, er når menneskene går ut av sin rette plass og dermed skaper uorden i verden. Straffen kan da sees som en gjenoppretting av verdensordenen; Gud/gudene viser at de er menneskene overlegne, og gjenoppretter det naturlige hierarkiet som det straffede mennesket har forbrutt seg mot. Dette er en maktbasert etikk; den som har makt har rett, og å ikke adlyde den som har makten er en forbrytelse.

Hvis sykdom blir antatt å være forårsaket av demoner, men gudene ikke forårsaker sykdom, men bare helbreder den, er det etiske og det ontologiske hierarkiet delvis sammenfallende, men verden blir ikke like totalt logisk som når de er totalt sammenfallende. Hvis demoner integreres i et lokativt verdensbilde kan sykdom tolkes som et utbrudd av kaoskrefter inn i verden. Verden er imidlertid ikke overtatt av kaoskreftene som i et utopisk verdensbilde, og når Gud helbreder sykdom, gjenoprettes verdensordenen.

Smith betegner den lokative kosmologien som en selvtjenende ideologi som er skapt av en lærd elite, noe som stemmer med at både de som fulgte en gresk intellektuell tankegang og de som hadde kontroll over tempelkulten tilhørte overklassen. Kosmologiene til disse tradisjonene skiller seg imidlertid fra hverandre ved verdenshierarkiet innen den filosofiske tankegangen blir fremstilt som uttrykk for logiske prinsipper som er til alles beste og som selv gudene er underlagt, mens det innen tempelreligionen er Guds posisjon som verdens skaper og menneskenes herre som begrunner makthierarkiet. Verdensbildet innen tempelreligionen kan gjenspeile situasjonen til mennesker som levde i et samfunn der de var underlagt andres makt, men der denne makten var forutsigbar; man kunne unngå straff ved å være lydige mot makthaverne, og reglene var klare. Israels Gud var mer forutsigbar enn de greske gudene. Reglene for hvordan man skal oppføre seg er klare, og det er ikke snakk om flere guder som har forskjellige agendaer, slik det noen ganger er i den greske religionen.

Som nevnt ble overtro, i betydningen overdreven frykt for guder og demoner, ansett som noe som kjennetegnet underklassen og kvinnene (med andre ord de utdannede). Selv om det fantes idéer fra den hippokratiske medisinen også i folkekulturen, var invasjonsetiologien rådende. Både demoner og guder kunne skade menneskene, både som straff og vilkårlig. Folketroen var, som nevnt synkretistisk og lite preget av teologisk refleksjon over demonenes rolle eller opphav. Dette viser en mer pragmatisk tilnærming til religionen og verden generelt; det viktige er ikke å forstå hvordan verden fungerer, men å overleve og å klare seg best mulig. Dette er en holdning til verden som kan gjenspeile en følelse av å være hjelpeløs og omgitt av makter som virker uforståelige og vilkårlige, men som man allikevel må forholde seg til for å kunne overleve. Invasjonsetiologien viser ifølge Dale Martin et verdenssyn der menneskene er hjelpeløse overfor utvendige krefter. Kroppen er en slagmark for en kamp mellom gode og onde krefter. Dette gjenspeiler situasjonen til mennesker med lavere status i samfunnet, som har mindre kontroll over sine egne livsbetingelser.<sup>126</sup>

Man kunne forsvare seg mot demoner med bønn eller med magi. Å be til en guddom om helbredelse eller besøke en helbredelseshelligdom, noe som også var vanlig blant underklassen, kan ha sin plass innen et lokativt verdensbilde, da det innebærer at man underkaster seg guddommens makt. Magien passer imidlertid ikke inn i en lokativ kosmologi. Theissen kaller magi en form for ”tekniske” mirakler. Magien er et håndverk som man kan

---

<sup>126</sup> Martin, *The Corinthian Body*, 160-163

lære seg. Den er dermed ikke avhengig av legitimering fra en bestemt tradisjon eller gud. Magien er synkretistisk, den bruker navnene til alle mulige guddommer og alt som kan tenkes å ha makt. Den er individualistisk, har et praktisk formål og kan være direkte antisosial. Theissen betegner magien som en overlevelsesteknikk brukt av marginale sosiale grupper.<sup>127</sup>

Sykdomsetiologien som magien går ut fra er absolutt en invasjonsetiologi. Sykdom og ulykker er forårsaket av demoner, og hvis man har nok kunnskap til det, kan man utnytte kreftene i verden for å beskytte seg mot dem. Det er vanskeligere å plassere kosmologien inn i Smiths kategorier. Som nevnt er magien opptatt av hvordan man kan utnytte de kreftene man har rundt seg, ikke av å forstå hvordan de virker. Menneskets mål er ikke å finne sin plass i et ordnet univers, men å bruke det man har tilgang til for å overleve i en kaotisk verden. Guder og demoner kan både skade og beskytte, og menneskene kan utnytte kraften deres.

Kosmologien innenfor magien er ikke lokativ. Den er imidlertid heller ikke utopisk. Målet er å kunne beskytte seg selv så godt som mulig i en kaotisk verden, ikke å unnsnippe denne verdenen for å komme til en utenforliggende, ordnet verden som er menneskets egentlige hjem. Det finnes ikke orden i verden, verken i den jordiske verden eller utenfor den.

Magikeren har et pragmatisk og individualistisk forhold til kreftene i verden. Verdensbildet man finner i magien kan være et uttrykk for en sosial posisjon der man må bruke alle de midler man har til rådighet for å overleve, uten å ha anledning til å tenke for mye over de etiske sidene ved handlingene sine eller hvorfor situasjonen er som den er. Magiens kosmologi passer dermed ikke inn i Smiths kategorier, og den kan best kategoriseres som *atopisk*, i betydningen ”ikke opptatt av sted”.

Innenfor apokalyptikken finner man også en invasjonsetiologi. Demoner fikk skylden for sykdom og ulykker. Demontroen skiller seg imidlertid fra rollen de har i folketroen og i ikke-apokalyptisk jødedom. Innenfor apokalyptikken er demonene Guds motstandere, og det er de onde kreftene som har makten på jorden i den nåværende tidsalderen. Selv om Gud er sterkere enn de onde kreftene, og til slutt vil gripe inn og gjøre slutt på ondskapens styre, er dette, bortsett fra i åpenbaringene, ikke synlig i den nåværende tidsalder. Menneskene lever i en fiendtlig innstilt verden. Det eneste som kan hjelpe dem er Guds hjelp. Helbredelse er dermed avhengig av at menneskene inntar en rett holdning overfor Gud.

---

<sup>127</sup> Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, 233-240

Ettersom jorden er under de onde kreftenes styre, har menneskene innenfor den apokalyptiske kosmologien ikke noen rett plass i den jordiske verden. Fokus er på å unnslippe denne verden, til den egentlige, ordnede himmelske verden som Gud styrer. Den jordiske verden vil til slutt bli ødelagt, de onde kreftene vil få sin straff, og verdensordenen vil dermed bli gjenopprettet. Forskjellen mellom dette og det magiske verdensbildet er at kreftene i verden ikke er vilkårlige, men onde, og at det finnes en ordnet verden utenfor, noe som flytter fokuset vekk fra det å overleve i denne verden til det å komme til den ordnede verden som ligger utenfor. Den apokalyptiske kosmologien er dermed utopisk. Smith definerer utopisk kosmologi som en kosmologi som legger vekt på verdien av å være *ingensteds* ("no place"), og vil dermed bruke begrepet utopi i bokstavelig betydning. Dette stemmer hvis man bruker det til å betegne apokalyptikkens forhold til den jordiske verden, men ikke hvis man bruker det til å betegne apokalyptikkens forhold til kosmos som helhet. Apokalyptikkens mål nettopp er å komme ut av den jordiske verden, til den egentlige verden som ligger utenfor og som er menneskets egentlige hjem. Når apokalyptikken avviser menneskets tilhørighet til den jordiske verden, er det ikke fordi den legger vekt på verdien av å være *ingensteds*, men fordi den nettopp legger vekt på verdien av å være *utenfor*, å være *et annet sted*. Den apokalyptiske kosmologien er dermed svært opptatt av sted, ikke uinteressert i det slik som den magiske kosmologien. Den er også opptatt av menneskets rette plass. Mennesket skal underkaste seg Gud, som er universets legitime autoritet. Å underkaste seg maktene i denne verden er imidlertid å gå ut av menneskets rette plass, og underkaste seg urettmessige autoriteter. Man kan også diskutere bruken av begrepet utopisk om den apokalyptiske kosmologien utfra den vanlige forståelsen av begrepet utopi som noe illusorisk, noe som er for godt til å være sant. Den apokalyptiske kosmologien går jo nettopp ut fra at det er verden utenfor den jordiske som er den egentlige verden, der verdensordenen er slik den skal være. Apokalyptikkens "ikkested" er den jordiske verden, som er kaotisk og midlertidig.<sup>128</sup> Jeg vil bruke begrepet "utopisk" om den apokalyptiske kosmologien, men jeg definere dette som en kosmologi som legger vekt på betydningen av å være *et annet og bedre sted* enn den nåværende verden. Apokalyptikken gjenspeiler situasjonen til mennesker som føler seg fremmedgjort og føler at autoritetene i den jordiske verden er fiendtlige mot dem.

---

<sup>128</sup> At de onde kreftene oppfattes som noe illusorisk, vises også i en tekst jeg vil gå inn på under avsnittet om tekster fra Qumran i analysedelen.

Videre i oppgaven vil jeg bruke begrepene jeg nå har gjort rede til å analysere tekster fra de synoptiske evangeliene og andre tekster fra antikken. Disse tekstene omhandler demonbesettelse eller symptomer som ligner på symptomer på demonbesettelse i evangeliene, men som blir forklart på andre måter. Jeg vil først analysere to fortellinger om demonbesettelse fra de synoptiske evangeliene. Jeg har valgt ut disse to fortellingene fordi det er de som sier mest om hva som skjer med kroppen under en demonbesettelse. Jeg vil først analysere fortellingen om den epileptiske gutten (Mark 9:14-29, Matt 17:14-21, Luk 9:37-43) og deretter fortellingen om den demonbesatte i Gerasa (Mk 5:1-20, Lk 8:26-39, Mt 8:28-34). Jeg vil gjennom analysen forsøke å finne ut hvilken sammenheng det er mellom kosmologi, kroppssyn og sykdomsetiologi i disse tekstene, og hvorvidt tekstene jeg bruker passer inn i Smiths og Martins begreper, eller om man kan få en bedre forståelse av tekstene ved å endre eller nyansere begrepene.

## Kapittel 2. Tekster fra de synoptiske evangeliene

I dette kapittelet vil jeg ta for meg fremstillingen av demonbesettelse i de synoptiske evangeliene. Jeg har valgt ut to fortellinger om besettelse som finnes i alle de synoptiske evangeliene: fortellingen om den epileptiske gutten og fortellingen om den besatte fra gravhulene. Jeg har valgt disse fortellingene fordi det er de som gir et mest detaljert bilde av hvordan besettelse påvirker menneskekroppen. Jeg vil behandle de ulike evangeliene atskilt. Jeg vil først gjøre rede for hvordan fortellingen er utformet i evangeliet og deretter, ut fra begrepene jeg har gjort rede for i forrige kapittel, sette dette i sammenheng med kosmologien og sykdomsforståelsen i evangeliet. Jeg vil også trekke inn andre relevante trekk ved evangeliet. Jeg går først igjennom Markus' versjon av fortellingen, for deretter å ta for meg Matteus' og Lukas' versjoner, og hvordan de har forandret Markus' versjon.

### Den epileptiske gutten

Denne fortellingen omhandler en gutt med symptomer som både innenfor moderne medisin og antikkens hippokratiske tradisjon blir forstått som symptomer på epilepsi. Owsei Temkin skriver i sin bok "The Falling Sickness" at epilepsi mer enn noen annen sykdom er åpen for å bli tolket både som resultat av fysiologiske prosesser og som resultat av innflytelse fra ånder.<sup>129</sup> Sykdommen har en dramatisk karakter, og ordet epilepsi er avledet av verbet ἐπιλαμβάνω, som betyr å ta tak i eller angripe, noe som i seg selv antyder at sykdommen skyldes et angrep.<sup>130</sup> I de synoptiske evangeliene tolkes disse symptomene som tegn på at gutten er besatt.

### **Markus 9:14-29**

Denne fortellingen begynner rett etter fortellingen om transfigurasjonen. Jesus og disiplene som var med ham kommer ned igjen fra fjellet. De møter resten av disiplene, som er sammen med en stor folkemengde, og er midt i en diskusjon med noen skriftlærde. Folkemengden ser Jesus, og løper for å hilse ham. Jesus spør hva de er uenige om, og en mann i mengden sier at han har kommet til Jesus med sønnen sin, som er besatt av en stum ånd (πνεῦμα ἄλλalon). Faren beskriver så guttens symptomer: Ånden tar fatt i ham og kaster ham over ende, og han

---

<sup>129</sup> Temkin, *The Falling Sickness*, 3

<sup>130</sup> Temkin, *The Falling Sickness*, 21

fråder, skjærer tenner og blir stiv. Faren har bedt disiplene drive ånden ut, men de maktet det ikke. Jesus utbryter ”du vantro slekt”, og spør hvor lenge han skal være hos dem og holde ut med dem. Så sier han at gutten skal føres til ham. Gutten blir ført til Jesus. Da ånden får se Jesus, reagerer den med å rive og slite i gutten, som faller, vrir seg og fråder. Jesus spør hvor lenge gutten har hatt det slik. Faren svarer at han har hatt det slik siden han var en liten gutt, og at ånden mange ganger har prøvd å ta livet av gutten ved å kaste ham i ild og vann. Faren ber Jesus ha medlidenhet og hjelpe dem, om han kan. Jesus svarer at alt er mulig for den som tror, og guttens far roper: ”Jeg tror, hjelp meg i min vantro!” Folket stimler sammen om Jesus, og Jesus truer den urene ånden. Han kaller den ”du stumme og døve ånd”, og befaler den å fare ut av gutten og aldri mer gå inn i ham. Ånden skriker høyt, sliter voldsomt i gutten, og farer ut. Gutten ligger livløs, og mange tror han er død. Jesus tar ham i hånden og hjelper ham opp, og han reiser seg. Da disiplene blir alene med Jesus, spør de ham hvorfor de ikke kunne drive den ut, og han svarer at denne typen bare kan drives ut ved bønn.

Markus gir en detaljert beskrivelse av guttens symptomer og sykdomshistorie. Symptomene er ikke konstante, men kommer når ånden ”tar tak” i gutten. Den gjør gutten stum, får ham til å falle, fråde, skjære tenner og bli stiv, og den river og sliter i ham. Besettelsen medfører fare for guttens liv: ånden prøver å ta livet av ham ved å kaste ham inn i ild og vann. Gutten har hatt det slik siden han var en liten gutt, noe som kan bety at andre hadde forsøkt å helbrede ham, men uten å lykkes.<sup>131</sup>

Faren sier at ånden gjør gutten stum, og Jesus kaller ånden døv og stum. At ånden er stum, skiller denne fortellingen fra andre fortellinger om besettelse hos Markus, der åndene snakker og roper ut Jesu identitet. At ånden kalles stum kan både vise til at den hindrer gutten i å snakke og at den, i motsetning til mange andre ånder, ikke snakker gjennom ham. Den kan lage lyd, noe den viser når den farer ut,<sup>132</sup> men viser ingen evne til å snakke. Gert Theissen skiller mellom en demonisk etiologi, der demonen gjør mennesket sykt eller hindrer en funksjon hos mennesket, og besettelse, der personen har mistet sin autonomi til demonen.<sup>133</sup> Gutten i denne fortellingen mister sin autonomi når ånden tar tak i ham. Det ånden gjør med

---

<sup>131</sup> Craig A. Evans, *Mark*, Bind 24B, Word Biblical Commentary, (Nashville, Tenn.: Thomas Nelson Publ., 2001), 52

<sup>132</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*. Hermeneia. (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 435, 439

<sup>133</sup> Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, 85-87



kroppen, skiller seg imidlertid delvis fra andre fortellinger om besettelser hos Markus (f. eks. den besatte fra gravhulene, se neste del), der ånden bruker kroppen til den besatte som et redskap, snakker gjennom den og styrer den. For det første er dette tapet av autonomi ikke konstant, men anfallspreget. For det andre gis det inntrykk av at ånden blokkerer kroppens funksjoner mer enn at den bruker dem til sine egne formål. Den hindrer gutten i å ha kontroll over kroppen sin, men bruker den ikke selv til viljestyrte bevegelser. Måten den prøver å drepe gutten på, gir også mer inntrykk av at den tar tak i ham utenfra og kaster ham inn i ilden eller vannet enn at den styrer kroppen hans på samme måte som han selv ville gjort. At Jesus driver ånden ut, gjør det allikevel klart at demonen blir ansett å ha tilhold i gutten, ikke bare å ta tak i ham utenfra.

Markus' beskrivelse av eksorsismen er detaljert, noe som er vanlig i hans beskrivelser av eksorsismer og helbredelser. Den har også trekk som er typiske for beskrivelser av eksorsismer i antikken: Ånden tar tak i gutten når han blir ført frem for Jesus, noe som kan tolkes som et forsøk på motstand mot Jesus.<sup>134</sup> Jesus truer ånden og befaler den å fare ut av gutten og aldri mer gå inn i ham. Ånden gjør et siste forsøk på motstand ved å skrike og slite i gutten før den farer ut. At demonen farer ut blir i eksorsismer ofte demonstrert av destruktive og voldelige handlinger som etterlater spor.<sup>135</sup> At gutten ligger som død etter eksorsismen beviser at ånden, som rev og slet i ham, er fart ut.<sup>136</sup> Markus sier ikke klart om gutten faktisk var død og ble vekket til live av Jesus eller om det bare så ut som om han var død. Måten Jesus reiser gutten opp på er svært lik det han gjorde da han oppreiste Jairus' datter fra de døde (5:41-42), noe som kan tyde på at ånden faktisk drepte gutten da den for ut av ham, og at Jesus deretter vekket ham til live igjen.

Fysisk sykdom blir ikke eksplisitt sagt å være forårsaket av demoner noe sted hos Markus, og han skiller også mellom sykdommer og besettelser (1:34). Dette skillet kan imidlertid virke noe inkonsistent: I 6:7 får apostlene, da de blir sendt ut, makt over de urene åndene. Det blir ikke nevnt at de også får makt til å helbrede. I 3:14-15 blir også apostlenes oppdrag beskrevet som å forkynne og drive ut demoner, uten at helbredelse blir nevnt. Allikevel står det i 6:13 at de både drev ut demoner og helbredet. I 1:39 står det at Jesus dro omkring i Galilea, forkynnte

---

<sup>134</sup> Collins, *Mark: A Commentary*, 437

<sup>135</sup> Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, 66

<sup>136</sup> Evans, *Mark*, 53

og drev ut demoner, uten at det nevnes at han også helbredet, selv om dette utgjorde en stor del av gjerningen hans. Og i 3:10 sies det at Jesus helbredet mange, slik at alle som hadde plager, ville røre ved ham, uten at demonutdrivelser blir nevnt, mens det i 3:11 sies at de urene åndene kastet seg ned foran ham. At Markus nevner både Jesu gjerning og disiplenes oppdrag som å forkynne og kaste ut demoner, mens helbredelser også er en stor del av det de faktisk gjør, kan bety at sykdom også ble ansett å være forårsaket av demoner. Markus gir ikke noen forklaring på fysiske sykdommer som ville motstride dette, og i fortellingen om den blødende kvinnen (5:25-34) gis det et negativt bilde av leger og medisinsk behandling. Kvinnen hadde blitt behandlet av mange leger. Dette hadde ikke gjort henne frisk, men forverret situasjonen hennes. Hun hadde lidd mye og brukt alt hun eide på behandlingen. Medisinsk behandling var altså nytteløs, i hvert fall i dette tilfellet.

Markus beskriver ofte hvordan Jesus helbreder: blant annet ved håndspåleggelse, og ved å berøre den syke legemsdelen med spytt. Markus gjengir også ofte det Jesus sier når han helbreder som direkte tale: ved demonutdrivelser truer han åndene og befaler dem å fare ut, han kan også bruke ord ved helbredelser (7:31-37, 1:41). Apostlene helbreder syke ved å salve dem med olje (6:13).

I 2:1-12 forbinder Jesus helbredelse med syndstilgivelse. Helbredelsen er her et bevis på at han kan tilgi synder. I 2:17 sammenligner han også synd og sykdom: det er ikke de friske som trenger lege, men de syke, Jesus har ikke kommet for å kalle rettferdige, men syndere. Synd og sykdom er altså begge del av den tilstanden Jesus redder folk ut av. Markus beskriver, som sagt, Jesu gjerning som todelt: å forkynne og å drive ut demoner. Dette viser at demonutdrivelser har en sentral plass i Jesu gjerning. I 3:20-30, der Jesus blir beskyldt for å stå i ledtog med Beelsebul fordi han driver ut demoner, svarer Jesus med å ligne det å drive ut demoner med å binde Satan og plyndre huset hans. De som er besatt, er i Satans makt, og når Jesus driver demonene ut, røver han fra Satan hans eiendom. I 10:45 beskriver Jesus sin gjerning som ”å tjene og å gi sitt liv som løsepenge for mange”. Ordet som her blir oversatt med løsepenge blir også brukt om betaling ved frikjøpning av slaver. Jesu gjerning består i å frigjøre menneskene fra undertrykkende makter: synd, sykdom og besettelser. Satan er Jesu motstander, og motvirker Jesu lære ved å ta troen fra folk (4:14-15).

Det er en sterk forbindelse mellom tro og helbredelser hos Markus. Da Jesus tilgir syndene til den lamme mannen i 2:1-12, og deretter helbreder ham, er det etter at Jesus har sett troen til

den lamme og de som kommer med ham og firer ham ned fra taket for at Jesus skal se ham. I fortellingen om Jairus' datter (5:21-43) sier Jesus til Jairus at han ikke skal frykte, bare tro, når de hører at datteren er død. Både til kvinnen med blødninger (5:25-34) og til den blinde Bartimeus (10:46-52) sier Jesus "din tro har frelst deg". Menneskene Jesus setter fri fra synd, sykdom og demoner er de som kommer til ham i tro på at han har makt til dette. Mens tro fører til mirakler, fører mangel på tro til mangel på mirakler. Da Jesus i 6:1-6 blir avvist på sitt eget hjemsted, kan han ikke gjøre noen mektige gjerninger der.

Jesu autoritet, og menneskenes aksept eller avvisning av den, er et gjennomgangstema hos Markus. I første kapittel knytter en profeti fra Jesaja Johannes' og Jesu komme til Israels skrifter. Jesu autoritet blir deretter i rask rekkefølge anerkjent av døperen Johannes (1:7-8), av Gud (1:11), av englene som tjente ham i ødemarken (1:12-13), av fiskerne som straks slipper garnene sine og følger Jesus når han ber dem om det (1:16-20), av folket, som synes han lærer med myndighet, i motsetning til de skriftlærde (1:22), av ånder som vet hvem han er (1:23,34), av folket når de ser at han har makt over de urene åndene (1:27), og av at han kan helbrede sykdommer (1:30-31,34,40-45). I 4:39 viser han også at han har makt over naturkreftene. De som kommer til Jesus for at han skal helbrede dem, viser at de tror på Jesu autoritet. I motsetning til dette står Israels ledere, som ikke skjønner at Jesu autoritet kommer fra Israels Gud. De skriftlærde godtar ikke Jesu autoritet, men stiller spørsmål ved den og ved hvor han har den fra (2:6-7, 11:27-33).<sup>137</sup> I 8:11-13 ber fariseerne Jesus om et tegn fra himmelen for at de skal tro. Jesus svarer at "denne slekt" ikke skal få noe tegn. Kravet om tegn står i direkte motsetning til troen til de som kommer til Jesus for å bli helbredet. Jesus helbreder riktignok den lamme mannen i 2:1-12 for å vise at han har makt til å tilgi synder, og Israels ledere ser at han helbreder og driver ut demoner, men de nekter å tro at han har makten til dette fra Gud. Ikke bare nekter de skriftlærde å tro at Jesu autoritet er fra Gud; de beskylder Jesus for å være besatt av Beelsebul, og drive ut demoner med hjelp fra ham (3:22-30). Dette er nøyaktig det motsatte av det som er tilfelle: at Jesus driver ut demoner, viser at han har makt over Satan og motarbeider ham. Jesus sier deretter til de skriftlærde at den som spotter Den Hellige Ånd, aldri skal få tilgivelse. Å hevde at det som er et resultat av Den Hellige Ånd, er et resultat av demonisk innflytelse, er utilgivelig. At de religiøse lederne nekter å tro at Jesu autoritet er av Gud, fører i siste instans til at de får ham korsfestet. De holder til det siste fast på kravet om tegn, mens Jesus henger på korset håner rådet ham, og ber ham om å

---

<sup>137</sup> Evans, *Mark*, 50,

stige ned så de kan se og tro. Folk som går forbi, røverne som blir korsfestet sammen med ham og soldatene håner ham også (15:16-32). Korsfestelsen blir tatt som et bevis på at han ikke har noen makt.

Selv om disiplene anerkjenner Jesu autoritet, og følger ham med en gang han ber dem om, det, forstår heller ikke de hva Jesu rolle innebærer. Hos Markus vil Jesus at identiteten hans og læren hans skal hemmeligholdes. Han befaler åndene å ti stille fordi de kjenner identiteten hans (1:34, 3:12), og han ber de han har helbredet om å ikke si noe til noen (1:44). Når Jesus taler i lignelser, forklarer han dem bare for disiplene, for at de som er utenfor ikke skal forstå (4:11-12). Selv om disiplene får kunnskap som de som er utenfor ikke får, er forståelsen deres ennå mangelfull. Da Jesus stiller stormen, setter han redselen til disiplene i forbindelse med manglende tro. Disiplenes redsel er her forbundet med manglende forståelse. De spør hverandre hvem Jesus er, ettersom han har makt over naturkreftene (4:35-41).

Forholdet mellom tro og mirakler, og disiplenes ufullkommenhet, er også tema i fortellingen om den epileptiske gutten. Da Jesus spør hva disiplene og de skriftlærde er uenige om, svarer faren til gutten at han har bedt disiplene om å drive ånden ut, men at de ikke maktet det. Diskusjonen har dermed antagelig dreid seg om disiplenes makt til å drive ut ånder. De har både i 3:14-15 og 6:7 fått makt til å drive ut ånder, og burde dermed være i stand til å drive ånden ut av gutten. Faren til gutten virker også tvilende, han ber Jesus hjelpe hvis han kan. Jesus svarer at alt er mulig for den som tror, noe som impliserer at disiplenes manglende evne til å drive ånden ut er et resultat av mangelfull tro. Farens svar til Jesus er en bønn om hjelp til å tro, og det er etter dette at Jesus driver ånden ut av gutten.

At ånden blir betegnet som en stum og døv ånd, kan også settes i forbindelse med disiplenes manglende forståelse. Selv om ånden hindrer gutten i å snakke og høre, er det ikke dette som er de fremste eller mest dramatiske symptomene hans, og de andre kroppsfunksjonene hans hindres i samme grad som hørselen og taleevnen. Det er flere fortellinger der Jesus helbreder døve og blinde spredt ut fra 7:31 til 10:52, og mellom dette kommer det referanser til disiplenes manglende forståelse, der Jesus blant annet spør dem om de ikke ser og hører. I 6:52 har disiplene ennå ikke fått forstand, selv om de har sett Jesus mette de fem tusen og gå på vannet. I 7:31-37 helbreder Jesus en døv mann som har vondt for å tale, og folket sier at Jesus får døve til å høre og stumme til å tale. I 8:1-10 metter han fire tusen. I 8:14-21 er disiplene allikevel bekymret fordi de ikke har tatt med seg nok brød. De forstår ennå ikke, og

Jesus spør dem da om de ikke ser og hører. I 8:22-26 helbreder Jesus en blind mann i Betsaida. I 8:29 bekjenner Peter at Jesus er Messias, men i 8:31-33 irettesetter Peter Jesus fordi Jesus forutsier sin lidelse og død. Peter har forstått at Jesus er Messias, men ikke hva det innebærer. Transfigurasjonen kommer i 9:2-13. På veien ned fra fjellet snakker disiplene seg imellom om hva det er å stå opp fra de døde. Deretter kommer fortellingen om den epileptiske gutten, der Jesus driver ut ånden som gjør gutten stum og døv. At gutten ligger som død etter at ånden er drevet ut, og at Jesus reiser ham opp, kan forbindes med disiplenes diskusjon om hva det er å stå opp fra de døde: Jesus viser dem det. I 9:30-32 forutsier Jesus igjen at han skal lide og dø, og disiplene forstår det ennå ikke. I 9:33-37, 41-50, 10:13-31 forklarer Jesus nærmere hva det vil si å følge ham, det innebærer å tjene, å lide og å gi fra seg alt man eier. Deretter snakker Jesus igjen om sin lidelse og død i 10:32-34. Nå sies det ikke lenger at disiplene ikke forstår dette. De forstår imidlertid ennå ikke at de skal tjene hverandre (10:35-45). Deretter følger fortellingen der Jesus helbreder den blinde Bartimeus etter at han har bedt Jesus om å la ham få synet. Jesus sier til Bartimeus at hans tro har frelst ham (10:46-52). Etter dette sies det ikke at disiplene ikke forstår. De svikter imidlertid da Jesus blir arrestert, noe som viser at de fremdeles ikke har en fullkommen tro. Når de spør Jesus hvorfor de ikke klarte å drive ånden ut av gutten, sier han at dette slaget bare kan drives ut ved bønn. Han sier altså ikke eksplisitt at det at de ikke klarte å drive ut ånden var et resultat av manglende tro, men bønnens kraft blir i 11:23-24 forbundet med tro: alt disiplene ber om, skal de få – hvis de tror.<sup>138</sup> At ”dette slaget” – en stum og døv ånd- kan drives ut ved bønn, kan antyde at disiplene vil få forståelsen de mangler hvis de ber om det.

Sykdomsetiologien hos Markus er en invasjonsetiologi. Mennesker kan bli besatt av ånder, og selv om Markus ikke eksplisitt sier at fysiske sykdommer er forårsaket av demoner, er sykdom del av det Jesus befri menneskene fra. Det er en forbindelse mellom helbredelse, tro og syndstilgivelse. Menneskene står maktesløse overfor sykdom og demoner, og er avhengige av hjelp fra Gud. De som blir helbredet, er de som kommer til Jesus i tro. Helbredelsen er dermed avhengig av at man inntar den rette holdningen til Gud; det er troen som fører til helbredelse, ikke omvendt. Dette understrekes også av bønnens betydning. De som kommer til Gud i bønn, og dermed underkaster seg Guds vilje, vil få alt de ber om.

---

<sup>138</sup> Collins, *Mark: A Commentary*, 439

De som kommer til Jesus i tro, står i motsetning til de religiøse lederne i Israel. De følger ikke lenger Guds bud, men sine egne forskrifter, som står i motsetning til Guds bud. De tror heller ikke på de Gud sender til dem. De følger sine egne forskrifter, som står i motsetning til Guds bud (7:1-23). Som en følge av dette skal de forkastes. I lignelsen om vingården (12:1-12) sier Jesus at "vingårdens herre" skal forkaste "forpakterne" og overlate vingården til andre. Denne lignelsen forteller han til Israels religiøse ledere, og de skjønner at det er dem han sikter til. De skal straffes fordi de ikke har trodd de som Gud har sendt til dem. De som har makten i den nåværende tiden står i motsetning til Gud, og vil bli straffet når endetiden kommer. Det er Guds rike og Guds ord som betyr noe, ikke den nåværende tiden (13:31). De som vil følge Guds ord, må derfor være villige til å gi opp alt de måtte ha i den nåværende tiden. Det er bedre å gå vanfør inn til livet og Guds rike enn å ha alle lemmer og bli kastet i helvete (9:43-50). Den som vil komme inn i Guds rike, må gi avkall på familie og eiendom (10:17-31) og på et trygt liv, og holde ut å bli forfulgt (13:9-13). Endetiden skal komme i levetiden til de som hører Jesu budskap. (9:1, 14:62). Jesu aktivitet sår frøene til Guds rike (4:1-34), men det er en stor kontrast mellom begynnelsen på Guds rike i Jesu gjerning og fullbyrdelsen av det slik det vil skje i fremtiden.<sup>139</sup> Selv om fullbyrdelsen av Guds rike vil skje i fremtiden, vil de som følger Jesus imidlertid også få belønning før endetiden. De som forlater familie og eiendom for Jesu skyld vil, selv om de også vil bli forfulgt, få mangedobbelt igjen av familie og eiendom her i tiden (nå i denne tiden), og i tillegg evig liv i den kommende tiden (10:29-31).

Når endetiden kommer, vil det bli store trengsler, krig, jordskjelv og hungersnød. Tempelet skal rives ned. Disiplene skal forfølges. Evangeliet skal forkynnes for alle folkeslag. Falske profeter og messiaser skal stå frem. I motsetning til Jesus, som nektet å gjøre tegn for å få Israels ledere til å tro (8:11-13, 15:32), vil disse falske profetene gjøre tegn og undre for å føre de utvalgte vill. Til slutt skal solen og månen formørkes, stjernene skal falle fra himmelen, himmelrommets krefter skal rokkes, og Menneskesønnen skal komme i skyene med stor makt og herlighet. Han skal samle sine utvalgte, de som har holdt ut helt til slutt. Det er bare Gud som vet når dette skal skje. (13:1-37)

---

<sup>139</sup> John R. Donahue, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina Series vol.2. (Red. Daniel J. Harrington. Collegeville, Minn: The Liturgical Press, 2002), 37

Dette er en klart utopisk kosmologi. Det er en stor kontrast mellom de som har makt i verden, og som forkaster Guds bud og de som Gud sender til dem, og de utvalgte, som skal gi avkall på alt i verden for å bli frelst. Demonbesettelser, sykdom og synd er uttrykk for at menneskene blir undertrykket av destruktive krefter. Menneskene kan ikke selv fri seg fra disse kreftene, men er avhengige av å få hjelp fra Gud. Menneskene skal ikke innordne seg i denne verden, men gi avkall på alt i den for å komme inn i Guds rike. Mennesket har altså sin rette plass utenfor denne verden. Når Jesus helbreder, driver ut demoner og tilgir synder er det begynnelsen på frigjøringen av menneskene fra negative krefter. Denne frigjøringen vil imidlertid ikke bli fullbrakt før endetiden kommer, da Menneskesønnen vil hente sine utvalgte. Frelsen består dermed i siste instans av å bli hentet ut av den jordisk verden.

### **Matteus 17:14-21**

Matteus har beholdt Markus' plassering av denne fortellingen rett etter transfigurasjonen. I motsetning til hos Markus er det ingen skriftlærde tilstede. Jesus, og disiplene som var med ham, kommer tilbake fra fjellet og nærmer seg en folkemengde. Da kommer en mann til Jesus. Mannen faller på kne foran ham, kaller ham Herre og ber ham om å forbarme seg over sønnen hans. Faren sier at gutten er månesyk. Han er svært plaget, fordi han ofte faller inn i ilden og i vannet. Faren har tatt gutten med til disiplene, men de var ikke i stand til å helbrede ham. Jesus utbryter "du vantro og vrang slekt!", og spør hvor lenge han skal være hos dem og holde ut med dem. Han sier så at de skal føre gutten til ham. Jesus taler myndig til den onde ånden, og den farer ut. Gutten blir frisk. Da disiplene blir alene med Jesus, spør de ham hvorfor de ikke kunne drive den ut. Jesus svarer at det er fordi de har så lite tro, og at hvis de hadde tro som et sennepsfrø, ville ingenting være umulig for dem.

Matteus har forkortet fortellingen, og fjernet Markus' detaljerte beskrivelse av guttens symptomer og av demonutdrivelsen, noe han også gjør i andre fortellinger om demonutdrivelser og helbredelser.

Matteus beskriver gutten som *månesyk*, en betegnelse som i antikken ble brukt om epilepsi, ettersom sykdommen gjerne ble forbundet med månen.<sup>140</sup> At gutten er besatt nevnes ikke i det hele tatt før ånden drives ut. Matteus nevner at gutten ofte faller inn i ilden og i vannet, men i

---

<sup>140</sup> Ulrich Luz, *Matthew 8-20: a commentary*. Hermeneia. (Overs. James E. Crouch. Minneapolis: Fortress Press 2001), 407

motsetning til hos Markus blir dette ikke fremstilt som et viljestyrt drapsforsøk fra åndens side. I motsetning til Markus og Lukas, som begge sier at disiplene ikke klarte å *drive ånden ut*, sier Matteus at de ikke klarte å *helbrede* gutten. Dette kan tolkes som at Matteus heller vil fremstille guttens lidelse som en sykdom enn som en demonbesettelse.<sup>141</sup> I 4:24 skiller Matteus også mellom besatte og månesyke. At guttens symptomer i denne fortellingen er forårsaket av en demon, er allikevel klart, da han blir helbredet ved en eksorsisme. Epilepsi ble også gjerne antatt å være forårsaket av demonisk eller guddommelig innflytelse i antikken. Det er derfor ingen motsetning mellom å si at gutten er månesyk og å mene at symptomene hans er forårsaket av en demon. Det er mulig at Matteus har erstattet Markus' beskrivelse av symptomene til gutten med å si at han er månesyk fordi dette begrepet i antikken ville antyde nettopp disse symptomene. Når det gjelder bruken av ordet 'helbrede', skiller Matteus delvis mellom demonbesettelser og helbredelser (8:16, 10:1,8), men kan også andre steder bruke ordet helbrede om å gjøre demonbesatte friske (4:23-24). I motsetning til Markus angir Matteus to steder demonbesettelse som årsak til stumhet og blindhet som ikke blir beskrevet som ledsaget av et tap av autonomi (9:32-33, 12:22). Matteus angir ingen andre årsaker til sykdom, og både demonbesettelser og sykdommer helbredes av Jesu kraft, ikke av medisinsk behandling.

Også hos Matteus er helbredelser forbundet med tro. Troen går forut for helbredelsen. De som kommer til Jesus for å bli helbredet, gjør det fordi de tror på ham, og det blir flere ganger understreket hvor stor troen deres er (8:10, 9:1-8, 9:22, 9:28-29, 15:28). Da Jesus møter vantro på hjemstedet sitt, fører det til at han ikke gjør mange mektige gjerninger der. (13:53-58) Matteus sier imidlertid ikke at Jesus ikke *kunne* gjøre noen mektige gjerninger der, han har fjernet all tvil om Jesu autoritet. Mens demonene hos Markus roper ut Jesu identitet og prøver å gjøre motstand mot ham, er det hos Matteus kun i fortellingen om de demonbesatte fra gravhulene at demonene snakker. Demonene hos Matteus prøver heller ikke å gjøre motstand mot Jesus, men farer øyeblikkelig ut når han befaler dem det. Demonen i Matteus' versjon av fortellingen om den epileptiske gutten oppfører seg klart forskjellig fra demonen i Markus' versjon. Den gjør ikke gutten noe mens Jesus er til stede, og da Jesus driver den ut, farer den ut uten motstand og etterlater gutten frisk. Faren til gutten viser heller ingen tvil på hvorvidt Jesus kan helbrede sønnen hans; han kneler og kaller ham Herre, og ber ham om å

---

<sup>141</sup> Luz, Matthew 8-20: a commentary, 407



være barmhjertig mot sønnen hans.<sup>142</sup> De skriftlærde, og dermed diskusjonen om Jesu autoritet, har forsvunnet. Andre fortellinger hos Matteus viser også disse tendensene. I fortellingen om Jairus' datter (9:18-26) er jenta allerede død da faren hennes kommer og ber Jesus om hjelp. Han er allikevel helt sikker på at Jesus kan gi henne livet tilbake. I fortellingen om den blødende kvinnen (9:20-22) vet Jesus øyeblikkelig hvem det er som rører ham, mens han hos Markus må spørre om det

Også hos Matteus forbinder Jesus helbredelse med syndstilgivelse og tro i fortellingen om den lamme (9:1-8), og han sammenligner gjerningen sin med en legegjerning, og synd med sykdom (9:12-13). Også Matteus lar Jesus ligne demonutdrivelser med å plyndre Satans hus etter å ha bundet ham (12:24-32). Matteus legger til at hvis det er ved Guds ånd at han driver ut ånder, har "Guds rike kommet til dere". Han legger også til Jesu spørsmål til fariseerne om hvem deres egne tilhengere får hjelp fra når de driver ut ånder. Satan tilbyr også Jesus makt over verdens riker hvis Jesus faller ned og tilber ham (4:8). Etter oppstandelsen får imidlertid Jesus all makt i himmel og på jord, fordi han har fulgt Guds vilje.

Matteus har en invasjonsetiologi. Demoner kan forårsake funksjonsfeil i menneskekroppen uten at personen mister sin autonomi, og Matteus bruker også ordet helbrede om demonutdrivelser. De som blir helbredet, er de som kommer til Jesus og tror at han kan hjelpe dem. Sykdom er, i likhet med synd, det Jesus har kommet for å frelse menneskene fra.

Også hos Matteus er tro et viktig tema i fortellingen om den epileptiske gutten. Som hos Markus har de tolv allerede fått makt til å drive ut urene ånder og helbrede (10:1). Når de allikevel ikke klarer å helbrede gutten, sier Jesus eksplisitt at det er fordi de har for lite tro. Hvis de hadde tro "som et sennepsfrø" ville ingenting være umulig for dem. Begrepene "lite tro" og "litetroende" gjentas flere ganger om disiplene hos Matteus, og betegner tro som er blandet med frykt og tvil.<sup>143</sup> Disiplene viser lite tro når de bekymrer seg eller er redde for ting som har med denne verden å gjøre (6:30, 8:26, 14:31, 16:8). Hos Matteus forstår disiplene det Jesus sier bedre enn hos Markus, de har "øyne som ser og ører som hører" (13:16,51), i motsetning til de som står utenfor. Disiplene forstår allikevel ikke alt, og Jesus setter også

---

<sup>142</sup> Hagner, Donald A, Matthew. Bind 33B, Word Biblical Commentary, (Waco, Tex: Word Books, 1995), 503

<sup>143</sup> Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 68

dette i forbindelse med at de har lite tro (16:8). Disiplenes problem er ikke i første rekke at de ikke forstår, men at de ikke i tilstrekkelig grad stoler på troen.

Matteus kaller ikke ånden døv eller stum. Hos Matteus er det ikke disiplene som ikke ser og hører, men fariseerne, som gjentatte ganger blir kalt blinde (15:14, 23:16,17,19,24,26). Noe som er interessant i denne sammenhengen er at det er etter at han har drevet ut demoner som forårsaker stumhet og blindhet at Jesus blir beskyldt av fariseerne for å drive ut ånder med hjelp fra Beelsebul (9:34,12:24-32). De ber ham så i 12:38-39 (og igjen i 16:1-4) om å vise dem et tegn slik at de kan tro på ham, når de nettopp totalt har feiltolket tegnene han faktisk gjør. Når de ber om tegn, er det fordi de er en ”ond og utro slekt”; det er et tegn på manglende tro. De krever tegn helt til siste slutt: når Jesus henger på korset, sier de at de skal tro på ham hvis han stiger ned fra det, og at Gud ville redde ham hvis han var Guds sønn (27:41-43).

Matteus legger stor vekt på å vise at Jesus oppfyller Israels profetier og at hans lære er rotfestet i den jødiske tradisjonen. Jesus er i utgangspunktet kun sendt til Israel (15:24), og det er Israelsfolkets avvisning av ham som fører til at disiplene etter oppstandelsen blir sendt til hedningene. Israels ledere har gjennomgående negative trekk, og Matteus bruker svært sterke ord om dem. I ve-ropene i 23:13-36 er de skriftlærde og fariseerne blinde veiledere, hyklere, slanger og ormeyngel, som ikke kan unngå å bli dømt til helvete. De skal bli straffet for alt uskyldig blod som er utøst på jorden. Folket fremstilles derimot positivt, helt til de til slutt blir overtalt av lederne til å kreve Jesus korsfestet og tar på seg skylden for hans blod (27:20,25).<sup>144</sup> Som en følge av at Israel har forkastet Jesus, og dermed Guds vilje, vil de selv bli forkastet som arvinger til Guds rike, som vil bli overlatt til andre folkeslag (8:11-12, 21:43). Særsilt for Matteus er at både Israels ledere og folket avsier dom over seg selv. I lignelsen om forpakterne og arvingen er det Israels ledere som avsier dommen over seg selv, ”Disse onde menn skal han gi en ond død og forpakte vingården bort til andre, som gir ham frukten til rett tid” (21:41). Da folkemengden krever å få Jesus korsfestet, sier Pilatus seg uskyldig i Jesu blod (27:24), og folkemengden sier da ”la hans blod komme over oss og våre barn”(27:20-25). Matteus betoner sterkt fiendtligheten og ondskapen til de som avviser Jesus. I lignelsen om kongesønnens bryllup (22:1-14) betoner Matteus fiendtligheten til gjestene som ikke vil komme til festen og dommen de skal få: noen av de innbudte mishandler og slår i hjel tjenerne, og kongen får dem da drept og byen deres brent ned.

---

<sup>144</sup> Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, 83-85

Rettferdighet er et nøkkelord hos Matteus.<sup>145</sup> Å tro på Jesus er ikke nok, troen må bære frukt både innvendig og utvendig. Det er de rettferdige som til slutt vil bli frelst (5:6,10, 13:43,49, 25:46). Matteus legger vekt på kontroll over innvendige følelser. Sinne er i seg selv en synd, og skal straffes (5:21-26). Man skal elske sine fiender og be for de som forfølger en. (5:43-44), og tilgi helhertet (18:35). Denne vekten på det innvendige kan minne om tekster fra Qumran, noe jeg vil komme tilbake til i avsnittet om apokalyptiske tekster. Rettferdigheten må også uttrykkes i gjerninger. Det er de som gjør Guds vilje som kommer inn i himmelriket, ikke de som hevder å tro på Jesus, men gjør urett (7:21-23). Dette gjelder også disiplene. Det er de som gjør Guds vilje til siste slutt som vil bli frelst, mens de som svikter vil bli dømt (24:45-25:30).

Matteus har en klart utopisk kosmologi. Menneskets mål er å komme inn i Guds rike. Menneskene skal ikke bekymre seg for eller bry seg om denne verden, men om å gjøre Guds vilje for å komme inn i hans rike (6:19-34, 10:28, 18:8-9). De som følger Jesus, og har forlatt familie og eiendom for Jesu navns skyld, skal "få mangedobbelt igjen og evig liv i eie" (19:29). I motsetning til Markus og Lukas, sier Matteus ikke at de skal få noe igjen "her i tiden". Det de skal få, skal de få i den kommende tiden, "når verden skal fødes på ny, og Menneskesønnen sitter på tronen i sin herlighet". Apostlene skal da bli belønnet ved å få sitte på tolv troner og dømme Israels stammer (19:28). Endetiden vil komme snart, apostlene vil ikke bli ferdige med å forkynne i byene i Israel før Menneskesønnen kommer (10:23). Matteus' beskrivelse av endetiden i kapittel 24 følger stort sett Markus' kapittel 13, bortsett fra at Matteus sammenligner endetiden med fortellingen om Noah, og også legger til forestillingen om at de utvalgte plutselig vil bli rykket bort fra verden.

Matteus er mye mer opptatt av den kommende dommen enn Markus. Matteus' domsforestillinger kommer blant annet til uttrykk i to lignelser som ikke finnes hos Markus og Lukas, lignelsen om ugresset i hveten (13:24-30,36-43) og lignelsen om fiskenoten (13:47-52). I lignelsen om ugresset i hveten hadde en mann sådd godt korn i åkeren sin. Mannen er Menneskesønnen, åkeren er verden og det gode kornet er de som hører riket til. Så kom fienden hans (djevelen) og sådde ugress (de som hører den onde til) i hveten. Tjenerne til mannen får beskjed om å ikke luke bort ugresset før høsten kommer, fordi hveten da også vil bli rykket opp. Ugresset skal få vokse sammen med kornet til høsten kommer, så skal det

---

<sup>145</sup> Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, 3

sankes i bunter og bli brent, mens kornet blir samlet i låven. Dette er et bilde på det som skal skje ved verdens ende, da englene skal skille de onde fra de rettferdige. De onde skal kastes i ildovnen, mens de rettferdige skal komme inn i riket. Den samme domsforestillingen kommer også til uttrykk i lignelsen om fiskenoten (13:47-52), der fiskernes sortering av gode og ubrukelige fisk blir et bilde på englenes sortering av gode og onde mennesker ved verdens ende. Det er et skarpt skille mellom de som får komme inn i Guds rike og de som ikke får det, slik det også er mellom de som tror på Jesus og de som forkaster ham. I 18:15-17 er det regler for hvordan en som har syndet og ikke lar seg tale til rette kan utstøtes av fellesskapet. Slike regler for utstøtelse er også kjent fra Qumran, og viser hvordan det trekkes en grense mellom fellesskapet og resten av verden.<sup>146</sup> Matteus har også fjernet Jesu ord i Markus 9:38-40 om at ”den som ikke er mot oss, er med oss”. Djevelen har altså skylden for ondskaper i verden. Endetiden tar form av en kosmologisk renselse. Verden er forurenset av ondskap, og det går ikke an å fjerne ondskaper uten å også ødelegge det gode. Det gode i verden må derfor få modnes, slik at de gode kan reddes når de onde blir tilintetgjort.

I beskrivelsen av dommen i 25:31-46, som også bare finnes hos Matteus, blir alle folkeslag ført frem for Menneskesønnen for å bli dømt. De som har gjort gode gjerninger mot de Menneskesønnen kaller ”disse mine minste brødre”, har også gjort dette mot Menneskesønnen. De er velsignet, og vil få evig liv og få himmelriket i eie. De som ikke har gjort dette, har heller ikke gjort det mot Menneskesønnen. De er forbannet, og skal få evig straff i den evige ild, ”som er gjort i stand for djevelen og hans engler”. Riket de velsignede skal ta i eie, har vært gjort i stand for dem fra verdens grunnvoll ble lagt. Dommen har altså vært Guds plan fra begynnelsen av.

### **Lukas 9:37-43**

Også hos Lukas begynner denne fortellingen rett etter transfigurasjonen. Jesus og disiplene som var med ham kommer ned fra fjellet og blir møtt av en stor folkemengde. En mann i mengden roper til Jesus og ber ham om å ta seg av hans eneste sønn. Han blir ofte grepet av en ånd, som setter i et skrik og river og sliter i ham så han fråder. Den mishandler ham alvorlig, og vil bare med vanskelighet dra fra ham.<sup>147</sup> Faren har bedt disiplene om å drive den

---

<sup>146</sup> Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, 104-105

<sup>147</sup> B78 oversetter dette med at den nesten tar livet av ham før den slipper ham, men verbet *suvntri*, *bw* betyr ikke å ta livet av, men å mishandle eller knuse. Bovon oversetter det ”it will scarcely leave him, when it

ut, men de var ikke i stand til det. Jesus utbryter ”du vantro og vrange slekt!”, og spør hvor lenge han skal være hos dem og holde ut med dem. Han sier at de skal føre sønnen til ham. Før gutten kommer frem til Jesus, kaster ånden ham over ende og river og sliter i ham. Jesus truer den urene ånden, gutten blir frisk, og Jesus gir ham tilbake til faren. Fortellingen slutter med at alle er overveldet over Guds storhet.

Lukas har forkortet fortellingen. Han beskriver guttens symptomer, men utelater noen av symptomene Markus nevner; han nevner ikke at gutten blir stum, skjærer tenner og blir stiv. Han utelater altså noen av symptomene som er typiske for epilepsi. Hos Lukas er også det at ånden skriker et av guttens symptomer, ikke bare noe som skjer ved eksorsismen. Ånden snakker imidlertid ikke gjennom gutten, slik de gjør det i andre fortellinger om besettelse hos Lukas. Symptomene er anfallspregede. Lukas gir et bilde av at anfallene er langvarige; ånden er motvillig til å forlate gutten, og den mishandler ham alvorlig. Lukas sier ikke at ånden vil drepe gutten, men måten den behandler ham på er så brutal at den utvilsomt er farlig for ham. Som hos Matteus blir gutten frisk straks ånden er drevet ut. Lukas har også i fortellingen om den besatte i Kapernaum (4:31-37) satt inn at den onde ånden førte ut av mannen *uten å skade ham*. Åndene hos Lukas kan riktignok gjøre motstand mot Jesus, men ikke slik at de gjør skade ved det. Jesu autoritet hindrer ånden i å gjøre skade.

Disiplene har også hos Lukas fått myndighet over de onde åndene og makt til å lege sykdommer da Jesus sendte dem ut i 9:1. De burde derfor være i stand til å drive ut ånden, men klarer det ikke. Lukas nedtoner imidlertid dette som et tema i fortellingen. Som Matteus har han fjernet de skriftlærde og tvilen til guttens far fra fortellingen. Lukas har også fjernet samtalen mellom disiplene og Jesus om hvorfor de ikke kunne drive ut ånden. Fortellingen slutter med beskrivelsen av hvordan alle var overveldet. Trostemaet finnes i og med at Jesus også her kommer med utrope ”du vantro og vrange slekt”, men det blir ikke videreutviklet.

Også hos Lukas forbinder Jesus helbredelser med syndstilgivelse og tro i fortellingen om den lamme (5:17-26). Lukas lar Jesus gjenta ordene ”din tro har frelst deg” hele fire ganger, tre av dem i forbindelse med helbredelser, en i forbindelse med syndstilgivelse (7:50, 8:48, 17:19,

---

mauls him”, Francois Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. (Overs. Christine M. Thomas. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press 2002), 382. Nolland oversetter det ”even after devastating him, it can only with difficulty be got to leave him”: John Nolland, *Luke*. Bind 35B, Word Biblical Commentary. (Waco, Tex: Word Books, 1993), 505.

18:42). Tro blir også forbundet med helbredelse i 7:9. Troen kommer forut for helbredelsen: de som kommer til Jesus, tror at han kan helbrede dem. Jesus avviser også hos Lukas kravet om tegn, som her kommer fra folket (11:16,29). Lukas-Acta skiller seg imidlertid fra Markus og Matteus ved at miraklene har status som tegn som har til hensikt å føre til tro. Miraklene Jesus gjør er tegn på at det er Gud som virker i Jesus.<sup>148</sup> Det er fordi Jesus har Herrens kraft at han kan helbrede (5:17). Mens fiskerne hos Markus og Matteus følger Jesus straks han ber dem om det, gjør Jesus hos Lukas et mirakel før han sier til fiskerne at de skal følge ham (5:1-11). Da Jesus viser seg for disiplene etter oppstandelsen, beviser han for dem at han ikke er ånd ved å la dem ta på ham og ved å spise et stykke fisk (24:36-43). I Acta 2:22 sier Peter at Gud utpekte Jesus gjennom miraklene han lot ham gjøre, og i 17:31 sier Paulus at det at Gud har oppreist Jesus fra de døde, gjør det troverdig at han er den som Gud har satt til å dømme verden. I Acta blir både miraklene Jesus gjorde og miraklene apostlene gjør kalt tegn (2:22,43, 4:16,22, 5:12, 6:8, 8:6, 8:13, 14:3, 15:12). Helbredelsene apostlene gjør er tegn på at forkynnelsen deres er sann, og de fører til at folk kommer til tro. Troen er allikevel nødvendig for helbredelsen: i Acta 14:8-9 helbreder Paulus en lam mann etter at han skjønner ”at han hadde tro så han kunne bli helbredet”. Apostlenes tro er også forutsetningen for at de kan helbrede. Når de helbreder og driver ut ånder i Jesu navn, er det ikke navnet i seg selv som gjør miraklene mulige, men troen på det, noe som går frem av Acta 3:16. Dette atskiller apostlenes mirakler fra magi. Jesu navn er ikke et ”hellig navn” som har kraft i seg selv og kan brukes av hvem som helst som et magisk middel for å drive ut demoner. Da noen jødiske eksorsister prøver å drive ut en ånd i Jesu navn uten at de tror på ham, svarer ånden at den kjenner Jesus og Paulus, men ikke de som prøver å drive den ut, og den besatte farer løs på eksorsistene og skamslår dem (Acta 19:13-16). Jesu navn skiller seg også fra magiens bruk av ”hellige navn” ved at det er det eneste navn man kan bli frelst ved (Acta 4:12). At miraklene apostlene gjør, er noe radikalt annet enn magi, vises også i fortellingen om trollmannen Simon, som ble troende, men fortsatt hadde en gal forståelse av troen da han tilbød apostlene penger for å gi ham makt til å gi Den Hellige Ånd (Acta 8:9-25). Etter episoden med de jødiske eksorsistene, kom også mange som hadde drevet med magi, men kommet til tro, med svarteboekene sine og brente dem (Acta 19:19).

---

<sup>148</sup> Joel B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 39

I Lukas-Acta er det flere eksempler på at mangel på tro eller det å motarbeide Guds plan straffes med stumhet, blindhet og død. Sakarja blir stum når han ikke tror på engelen som forteller at han og Elisabet skal få en sønn (1:20). Ananias og Saffira døde fordi de løy for apostlene (Acta 5:1-11). Saulus blir blind etter å ha sett Jesus på veien til Damaskus (Acta 9:1-25). Herodes blir slått av en Herrens engel, blir spist av ormer og dør, fordi han lot folkemengden hylle ham som gud (Acta 12:22-23). Trollmannen Elymas ble også blind fordi han motarbeidet troen (Acta 13:6-12). Judas falt hodestups og revnet, og alle innvollene hans falt ut (Acta 1:15-20). Blindhet og stumhet blir slik også hos Lukas forbundet med manglende forståelse, noe som understrekes av at både Sakarja og Paulus blir friske igjen etter å ha oppnådd forståelse. Sykdom og død kan altså være en straff for å ha motarbeidet eller ikke trodd Gud. Dette er, som nevnt i første kapittel, en sykdomsforståelse som hører hjemme innenfor den tradisjonelle lokative religionen. Den står i motsetning til den apokalyptiske oppfatningen om at Guds straff vil komme ved endetiden, og at sykdom i nåtiden er forårsaket av onde krefter. Imidlertid dreier dette seg bare om noen få tilfeller, og i Sakarjas og Paulus' tilfelle er det snakk om en tidsbegrenset lidelse som har som funksjon å vise dem at de har tatt feil. Ellers i Lukas-Acta blir sykdom fremstilt som en del av det Jesus frigjør menneskene fra.

Lukas skiller mellom besettelse og sykdom (6:18, 7:21, 8:2, 9:1, 13:32), men helbredelser kan også omfatte demonutdrivelser (4:40-41, 6:18, 7:21). Da apostlene har fått makt over onde ånder og til å helbrede sykdommer (9:1), blir de sendt ut for å forkynne og helbrede (9:2,6), uten at det blir sagt noe om at de også skal drive ut demoner. Da de sytti blir sendt ut, får de også beskjed om å helbrede (10:9), ikke å drive ut demoner, men de kommer likevel tilbake og er glade fordi de onde åndene lyder dem (10:17-20). Dette gir inntrykk av at demonutdrivelser også kan betegnes som helbredelser. Lukas sier også eksplisitt at enkelte fysiske lidelser er forårsaket av demoner. Lidelsen til den krumbøyde kvinnen i 13:10-17 er av demonisk opphav. Hun ble plaget av en sykdomsånd, og Jesus beskriver lidelsen hennes som at Satan har holdt henne bundet. Hos Lukas har også helbredelsen av Simons svigermor større likhet med en eksorsisme enn hos Markus og Matteus. Jesus truer (ἐπιτιμάω) feberen, på samme måte som han truer åndene når han driver dem ut. Besettelse kan også føre til stumhet (11:14), og hos Lukas, som hos Matteus, er det etter at han har drevet ut en ånd som gjør stum at Jesus blir beskyldt for å drive ut ånder med Beelsebuls hjelp, noe som også viser forbindelsen mellom stumhet og manglende forståelse.

Både besettelser og sykdommer er for Lukas forårsaket av Satan. Satan er tydeligere tilstede hos Lukas enn hos de andre synoptikerne.<sup>149</sup> Lukas' versjon av fortellingen om fristelsen skiller seg fra Matteus' på noen punkter: Da Djevelen tilbyr Jesus makt over alle verdens riker, legger Lukas til djevelens ord om at verden er overgitt ham, og at han kan gi den til hvem han vil. Lukas bruker også ordet οἰκουμένη, som spesifikt betegner den menneskelige verden.<sup>150</sup> Susan Garrett tolker i "The Demise of the Devil" dette til at Gud har autorisert Satans herredømme over verden, men at Satan, ved å be Jesus tilbe ham, utfordrer Gud, noe som vil føre til Satans fall. Hos Lukas er tilbedelse forbeholdt Gud og Jesus etter oppstandelsen, og Satan prøver dermed å tilegne seg noe som ikke tilhører ham.<sup>151</sup> Satans fall kan tolkes til å være enten noe som skjer samtidig med suksessen til de 72, eller det kan være en visjon av noe som vil skje i fremtiden.<sup>152</sup>

At Satans fall er noe som skjer i nåtiden, kan støttes av at Jesus i 10:22 sier at alt er overgitt ham, og bruker samme verb for å overgi som djevelen bruker. Sammen med 10:18-19, der Jesus sier at han har sett Satan falle fra himmelen og at han har gitt disiplene makt over alt fiendens velde, kan dette tolkes som at Jesus allerede har fått all makt. Lukas har også forandret på Jesu svar når han blir beskyldt for å drive ut demoner ved hjelp av Beelsebul: "Den sterke" blir ikke bare bundet, men blir overmannet av en som er sterkere, han blir fratatt "våpnene som han satte sin lit til" og eiendommen hans blir delt ut som bytte (11:22). Satan blir ikke bare hindret i å bruke makten sin, han blir fratatt den, og byttet som tas fra ham blir delt ut. Dette kan også tale til fordel for å tolke dette som noe som skjer i nåtiden. Demonutdrivelser viser at Guds rike har kommet (11:20). For Lukas er Guds rike tilstede i Jesu forkynnelse, og uttrykkes også i at han helbreder og driver ut demoner.<sup>153</sup>

---

<sup>149</sup> Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 34,66

<sup>150</sup> Susan R. Garrett, *The Demise of the Devil: magic and the demonic in Luke's writings* (Fortress Press, Minneapolis, 1989), 38

<sup>151</sup> Garrett, *The Demise of the Devil*, 39-41, 57. Verbet proskune,w brukes i Lukas-Acta bare om tilbedelse av Gud og av Jesus etter oppstandelsen, samt i tre tilfeller der det er snakk om urettmessig tilbedelse: Da djevelen ber Jesus tilbe ham, om israelittenes avgudsdyrkelse i ørkenen og da Kornelius kaster seg ned foran Peter, og Peter ber ham reise seg.

<sup>152</sup> Garrett, *The Demise of the Devil*, 49

<sup>153</sup> Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 95-96



Frigjørelsen fra Satans makt er imidlertid bare påbegynt i Jesu forkynnelse. Satan har ikke mistet all makt, men har en sentral rolle i Jesu død. Judas forrader Jesus fordi Satan farer inn i ham (22:3) Satan skal sikte apostlene som hvete (22:31). Når Jesus blir tatt til fange, sier han til de som griper ham at ”dette er deres time, nå er det mørket som rår” (22:53). Frigjørelsen fra Satans makt fortsetter i apostlenes misjon. I Acta 26:18 fremstiller Paulus oppdraget han fikk av Jesus som å åpne menneskenes øyne, og få dem til å vende om fra mørket og Satans makt til lyset og Guds makt. De som gjør dette får tilgivelse for syndene og arverett. Satans rolle i Jesu død er imidlertid et resultat av Guds plan; Jesus dør fordi Guds plan skal bli virkeliggjort (Acta 4:27-28). Det er Gud som har kontrollen, og Guds plan vil føre til at menneskene blir fri fra Satans makt. Ved sin rolle i Jesu død forbereder dermed Satan sin egen undergang. Ifølge Joel B. Green blir Jesu forkynnelse hos Lukas fremstilt som frigjøring. Jesus frigjør folk fra Satans makt, deriblant sykdom, og fra synd. Han frigjør dem også fra de sosiale grensene som utstøter folk fra fellesskapet.<sup>154</sup> Denne frigjøringen begynner i Jesu forkynnelse.

Lukas er ifølge Luke Johnson kanskje den minst apokalyptiske av NT-tekstene: Lukas har et positivt forhold til verden og nåtiden, er lite opptatt av endetiden i forhold til de andre synoptikerne, er lite sekterisk, og gir ofte et positivt bilde av mennesker utenfor den kristne bevegelsen.<sup>155</sup> Frelsen Jesus forkynner, påbegynnes i Jesu gjerning, og fortsetter i Acta i apostlenes misjonsgjerning. Eskatologien hos Lukas er orientert mer mot nåtiden enn mot fremtiden, og Lukas gir ikke like klart uttrykk for at Jesu gjenkomst er nært forestående som Markus og Matteus.<sup>156</sup> Jesus sier ikke til rådet at de skal få se Menneskesønnen når han kommer, men at han fra nå av skal sitte ved Guds høyre hånd (22:69). Han sier imidlertid at Guds rike skal komme før ”denne slekt” forgår (21:32), og at Guds rike skal komme i levetiden til noen av de som er til stede (9:27). Dette trenger imidlertid ikke å bety at endetiden vil komme. I 11:20 fremstiller Jesus demonutdrivelser som et tegn på at Guds rike er kommet, og fremstillingen hans her gir et klarere bilde av at dette betyr at Satan allerede er overvunnet. Jesus sier i 17:20-21 til fariseerne at Guds rike ikke kommer på en slik måte at en

---

<sup>154</sup> Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 46, 78-90

<sup>155</sup> Luke T. Johnson, *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina Series, vol. 3, (red. Daniel J. Harrington. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1991), 21

<sup>156</sup> Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 127

kan se det med øynene, men ”Guds rike er iblant dere”. Hos Lukas er altså Guds rike allerede tilstede. Det er imidlertid også et fremtidig element i rikets komme, det er ikke fullført.<sup>157</sup>

Jesus sammenligner i 13:20-21 Guds rike med en surdeig som blir lagt inn i melet, tilslutt var alt gjennomsyret. Guds rike er til stede, men det skal vokse inntil alt er gjennomsyret av det.

Selv om Lukas har et mer positivt forhold til verden, er Guds rike viktigere enn den nåværende verden. Verden står i motsetning til Guds rike, det som er stort blant mennesker, er avskyelig for Gud (16:15). Å samle skatter på jorden har ingen verdi, fordi man skal dø. Det som betyr noe er å være rik i Gud (12:13-21). De som søker Guds rike, skal få alt de trenger av mat og klær, og trenger ikke å bekymre seg over dette (12:22-34). Den som vil følge Jesus, må fornekte seg selv og ta sitt kors opp *hver dag* (9:23). At Lukas her har satt inn ”hver dag”, gir inntrykk av at dette ikke nødvendigvis betyr å gi livet sitt, men å følge Jesu eksempel i verden. Den som vil være Jesu disippel, må sette det høyere enn både familien sin og sitt eget liv (14:26), og oppgi alt han eier (14:33). Hos Lukas, som hos Markus, skal de som har forlatt familie og eiendom få mangedobbelt igjen ”her i tiden”, og evig liv i den kommende verden (18:29-30). Apostlene får også riket overdratt til seg, og de skal sitte ved Jesu bord i Guds rike og dømme Israels tolv stammer (22:29-30).<sup>158</sup>

Guds rike blir altså påbegynt i Jesu forkynnelse. Jesus frigjør ikke bare menneskene fra synd og Satans makt, men forkynner en frelse som snur hele samfunnets sosiale struktur på hodet. De mektige skal miste makten sin, og de små skal få makt (1:51-52). Jesus forkynnelse står dermed i motsetning til makthaverne i verden.<sup>159</sup> Denne omveltningen kommer også til uttrykk i Bergprekenen. Mens Matteus legger vekt på sinnelaget til de salige, er det hos Lukas de som lider i samfunnet som skal arve Guds rike. Det er de som er fattige, som sulter og gråter, og de som blir hatet og utstøtt for Menneskesønnens skyld (6:20-23). Dette følges av ve-rop over de som har det godt i samfunnet: de rike, de mette, de som ler, de som alle taler vel om (6:24-26), noe som ikke finnes hos Matteus. Dette kommer også til uttrykk i

---

<sup>157</sup> Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 98, 100

<sup>158</sup> I B78 er dette oversatt med at de skal herske over dem, men verbet *kri,nw* betyr å dømme, og er oversatt slik i det tilsvarende utsagnet hos Matteus

<sup>159</sup> Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 8, 65-66

fortellingen om den rike mannen og Lasarus (16:19-31). Jesus kritiserer de sosiale grensene mellom grupper i samfunnet, som gjør at mennesker blir stengt ute fra fellesskapet.<sup>160</sup>

Lukas gir ofte et positivt bilde av mennesker som er utstøtt av fellesskapet, om det er på grunn av etnisitet, et syndefullt liv eller sykdom. Han bruker konvensjonelle fysiognomiske forestillinger bare for å snu dem oppned. Fysiske lyter hindrer ikke adgang til det eskatologiske fellesskapet.<sup>161</sup> Når Jesus helbreder mennesker, gjør han dem i stand til å ta del i samfunnet. Dette er også tilfelle i fortellingen om den epileptiske gutten. Epilepsi var forbundet med skam i antikken, og både epileptikere og mennesker med mentale lidelser ble ofte utstøtt av samfunnet, noe jeg vil komme tilbake til i kapitlene om greske og jødiske tekster. Jesus setter gutten fri fra skam og utstøtelse, slik at han kan ta del i samfunnet igjen. Dette berører også guttens far. At gutten er sin fars eneste sønn, forbinder den med fortellingen om enkens sønn i Nain (7:11-17), som Jesus vekket fra de døde. Også han var sin mors eneste sønn, og Jesus ga ham tilbake til moren. Også Jairus' datter (8:40-56) var, ifølge Lukas, sin fars eneste datter. Det å ha en demonbesatt sønn var stigmatiserende i antikkens samfunn.<sup>162</sup> Faren må dessuten ha hatt et tyngende ansvar for den syke sønnen sin, og også vært fratatt den sosiale tryggheten ved å ha en frisk sønn. Jesus setter dermed også faren fri fra en tyngende situasjon.

Hos Lukas kan ingen gruppetilhørighet utelukke mennesker fra frelsen. Hedningemisjonen i Acta begynner etter Peters visjon i Acta 10, der han får vite at ingen mennesker er urene. Den er dermed et resultat av gruppetenkningens opphør. Selv de som har drevet med magi, får i Acta del i frelsen. Lukas gir til og med et positivt bilde av den ene røveren som ble korsfestet sammen med Jesus; han sier at Jesus er uskyldig, og Jesus sier at han skal bli med ham til paradiset (23:39-43). Selv om Lukas gir et negativt bilde av jødene som gruppe, er dette heller ikke entydig. Jødernes avvisning av Jesus er ikke like total som hos Matteus. Etter oppstandelsen får disiplene i oppgave å forkynne for alle folkeslag, men de skal begynne forkynnelsen i Jerusalem (24:47). I Acta kommer også mange i Jerusalem til tro. Hedningemisjonen begynner, som nevnt, etter Peters visjon i Acta 10. Den fortsetter videre i Acta, men apostlene forkynner først for jødene i byene de kommer til, og selv om de ofte blir

---

<sup>160</sup> Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 15, 47

<sup>161</sup> Parsons, *Body and Character in Luke and Acts*, 107,109

<sup>162</sup> Bovon, *Luke 1: A Commentary*, 385

avvist, er det også mange jøder som kommer til tro. Pessimismen når det gjelder synagogene øker imidlertid utover i Acta.<sup>163</sup> Paulus blir også motarbeidet av ”jødene”. Dette er imidlertid snakk om de jødene som ikke vil tro på Jesus (14:1-2) Han blir også motarbeidet av hedninger (14:5, 19:23-40).

Lukas er, som Matteus, opptatt av å vise at Jesus oppfyller Israels skrifter, og slik er en del av Guds frelseshistorie.<sup>164</sup> Lukas har et mindre negativt syn på Israels ledere enn Matteus. Selv om også Lukas har ve-rop over fariseerne og de lovkyndige (11:37-54), er det i en noe mildere og kortere versjon. Jesus sier allikevel at de skal få svare for alt blod som er utøst av profeter siden jorden ble til. Det er de jødiske lederne som vil rydde Jesus av veien (22:2), men Satan tar også del i Jesu død, og i Acta blir Jesu død beskrevet som et resultat av en sammensvergelse mellom Herodes, Pilatus, hedningene og Israelsfolket (4:27-28). Skylden blir dermed ikke tillagt det jødiske folket eller lederne deres alene. Lukas’ fortelling om offiseren i Kapernaum (7:1-10) skiller seg fra Matteus’ ved at det er jødiske medlemmer av byrådet som kommer på offiserens vegne for å be Jesus redde tjenerens liv, fordi offiseren er en venn av folket deres. Mens Jesus hos Matteus sier at han ikke har funnet en slik tro som offiserens hos noen i Israel, sier han hos Lukas at han ikke engang i Israel har funnet en slik tro, noe som likevel impliserer at Israel har større tro enn andre folkeslag.

Hos Lukas er det ikke de religiøse lederne som er ormeyngel, men folkemengden (3:7). Det er også folkemengden som anklager ham for å få hjelp av Beelsebul og som ber ham om å vise dem et tegn fra himmelen (11:15-16), og Jesus kaller folket hyklere (12:56). I motsetning til de andre synoptikerne er folket hos Lukas imidlertid ikke med på å håne Jesus da han henger på korset, men en stor folkemengde følger med når Jesus skal korsfestes, og kvinnene gråter over ham (23:27).

Dommen over jødene finnes også hos Lukas. Jerusalem skal bli forlatt og ødelagt fordi den ikke tok imot Jesus (13:34-35, 19:41-44). Lukas følger Markus i lignelsen om forpakterne og arvingen (20:9-19); vingårdens herre skal gjøre ende på forpakterne og la andre overta vingården. De skriftlærde og overprestene forsto at det var dem Jesus siktet til. Jesu fiender skal bli straffet når han kommer tilbake ”etter å ha bli innsatt som konge”, og disiplene vil bli

---

<sup>163</sup> Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 71

<sup>164</sup> Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 21, 24-31

belønnet etter det de har gjort (19:11-27). Lukas' bilde av Israels ledere er imidlertid mindre preget av fiendskap enn Matteus'. I lignelsen om det store gjestebudet (14:15-24), er de innbudte gjestene ikke fiendtlige, men unnfallende. De unnskylder seg og sier at de ikke kan komme. Lukas' inkludering av de utstøtte kommer til uttrykk også her; når tjenerne skal innby andre, er det de fattige, vanføre, blinde og lamme som blir bedt først. Mange i Israel skal ikke komme inn i Guds rike, men stå utenfor og gråte og skjære tenner, mens mange skal komme fra hele verden og få komme inn (13:23-30). Folket i Jerusalem skal rammes av vredesdommen, de skal bli drept og bortført, og andre folk skal ha makten i Jerusalem "inntil folkeslagenes tid er forbi" (21:23-24). At det likevel er mange jøder som kommer til tro, viser at de ikke er totalt avvist som gruppe. Om et menneske blir frelst eller ikke, avhenger av hvorvidt han tror på Jesus. En ekte omvendelse bærer frukt, de som ikke bærer frukt vil bli hogd ned og kastet på ilden (3:7-9). De som gjør urett, vil ikke komme inn i Guds rike (13:27). Dette gjelder også disiplene. Den som ikke er tro og gjør det han skal når Menneskesønnen kommer, vil dele skjebne med de vantro (12:46).

Selv om Guds rike ifølge Lukas er påbegynt i nåtiden, vil det først bli fullført i endetiden. Fremstillingen av trengslene som skal komme i Lukas 21 følger stort sett Markus 13. Lukas sammenligner, som Matteus, den dagen Menneskesønnen kommer med den dagen Noah gikk inn i arken, og han sammenligner det også med den dagen Lot gikk ut av Sodoma (17:26-30): Menneskene levde som vanlig til det siste, til flommen/ild fra himmelen gjorde ende på dem. Lukas har også, som Matteus, med forestillingen om at noen mennesker skal bli rykket bort fra der de befinner seg, mens andre blir tilbake (17:34-35). I Acta 3:21 brukes ordet gjenopprettelse (ἀποκατάστασις) om det som skal skje når Jesus kommer tilbake. Alt det som Gud har talt om gjennom profetene skal gjenopprettes.

Kosmologien hos Lukas er utopisk. Verden er i Satans makt, og Jesu gerning består i å frigjøre menneskene fra de negative kreftene som har makten i verden og gir seg uttrykk i synd, sykdom, besettelser og undertrykkelse. Menneskene skal ikke bry seg om det som gir status i denne verden, men søke Guds rike. Menneskets rette plass er altså ikke i denne verden, men utenfor den. Lukas legger imidlertid mindre vekt på endetiden enn de andre synoptikerne. Frelsen er i større grad noe som skjer i den nåværende verden, og mens Matteus fremstiller endetiden som opphøret av den jordiske verden, der de onde blir kastet i den evige ild, og de gode får komme inn i Guds rike der, kalles det som skjer i Acta for en gjenopprettelse. Lukas fremstiller ikke like sterkt endetiden som den jordiske verdens opphør,

men som fullbyrdelsen av Guds rike, som allerede er begynt i nåtiden. Hos Lukas tilbyr også Satan Jesus makten over den spesifikt menneskelige verden. Dette kan tolkes som at det er menneskene som er i Satans makt, ikke verden som sådan. Man kan derfor spørre om utopiet i Lukas' kosmologi består i å unnslippe verden, eller å frigjøre verden fra de negative kreftene som styrer den.

Sykdomsetiologien hos Lukas er en invasjonsetiologi. Både besettelser og sykdom forårsakes av demoner, og er et uttrykk for at menneskene er i negative krefters makt. Når Jesus helbreder og driver ut demoner, er dette en del av hans frigjøring av menneskene. Jesus har sin kraft til å helbrede fra Gud. De som blir helbredet, er de som kommer til Jesus i tro. De inntar dermed den rette holdningen til Gud. Dette atskiller Jesu og apostlenes mirakler fra magiens atopiske kosmologi. Hos Lukas finner man også en forestilling om at Gud kan forårsake sykdom og død som straff for overtredelser og manglende tro. Denne forestillingen hører hjemme i en lokativ kosmologi, og kan dermed støtte en tolkning av at Lukas' kosmologi er utopisk i mindre grad enn de andre synoptikernes kosmologi.

### Den besatte fra gravhulene

Denne fortellingen omhandler Jesu møte med en besatt mann (to hos Matteus) som, som følge av besettelsen, har forlatt samfunnet og holder til i gravhulene. Mannens symptomer ville, både innenfor moderne medisin og antikkens medisin, bli tolket som symptomer på mentale lidelser.

### **Markus 5:1-20**

Fortellingen om den besatte fra gravhulene kommer etter fortellingen der Jesus stiller stormen. Jesus kommer til Gerasener-landet i båt. Da han stiger ut av båten, kommer en mann som er besatt av en uren ånd mot ham (5:1-2). Den besatte har en asosial og selvdestruktiv oppførsel. Han bor i gravhulene, og oppholder seg også i fjellene. Han skriker natt og dag og slår seg selv med steiner. Han har overmenneskelig styrke. Det går ikke an å binde ham, selv lenker river han av seg, og ingen er sterk nok til å ha kontroll over ham. Da den besatte får se Jesus, kommer han løpende og kaster seg ned foran ham. (Markus bruker verbet προσκυνέω, som også kan innebære tilbedelse). Han kaller Jesus "Sønn av den Høyeste Gud", og ber ham om å ikke pine ham. Jesus hadde da allerede befalt ånden å fare ut av mannen. Jesus spør så hva som er demonens navn. Den svarer "Legion, for vi er mange". Demonen ber Jesus om å

ikke sende dem ut av området, men la dem fare inn i en flokk griser som beiter i nærheten. Jesus gir dem lov til dette. Da demonene farer inn i grisene, styrter de seg utfor en klippe og ned i vannet, der de drukner. De som har sett dette, løper til byen for å fortelle hva som har skjedd. Da folk kommer og ser hva som har skjedd, blir de redde og ber Jesus om å dra bort. Den besatte sitter da i ro, påkledd og ved sans og samling (σωφρονοῦντα). Han ber om å få bli med Jesus, men Jesus ber ham om å gå hjem og fortelle sine egne om det som har skjedd. Mannen går av sted og forkynner det som har skjedd i Dekapolis.

Selv om mannen er besatt av flere demoner, vil jeg bruke entallsformen når jeg gjengir hva den besatte sier, ettersom det ut fra teksten bare er en demon som snakker gjennom mannen. Dette gjelder også i Lukas' versjon av teksten.

Denne fortellingen kommer også hos Matteus og Lukas rette etter at Jesus har stilt stormen, noe som kan tjene til å forbinde Jesu makt over demoner med hans makt over naturkreftene. De er begge krefter som truer menneskene. Jesus truer også sjøen, noe som får dette til å minne om en eksorsisme.

Gerasa var en av byene i Dekapolis, men den lå langt fra sjøen, og plasseringen av fortellingen her er omdiskutert.<sup>165</sup> Den hebraiske konsonantroten som ligger til grunn for byens navn, betyr å drive ut eller kaste ut, og betegner derfor ofte eksorsisme, noe som kan ligge til grunn for plasseringen her.<sup>166</sup> Markus sier at mannen har en uren ånd. Fortellingens setting understreker urenheter som tema. Gerasa var hedensk land. Dette vises også av griseflokkens tilstedeværelse, ettersom griser innenfor jødedommen er urene. At befolkningen holder griser, understreker at fortellingen foregår i hedensk land.<sup>167</sup> At grisene drukner, understreker at Jesus renser landet for urenheter. Da Jesus driver åndene ut, fjerner det ikke bare de urene åndene, men også de urene grisene de farer inn i.<sup>168</sup> Den hedenske settingen understrekes også av at demonen kaller Jesus "sønn av den høyeste Gud", et uttrykk som i

---

<sup>165</sup> Robert A. Guelich, *Mark*, Bind 24A, Word Biblical Commentary, (Waco, Tex: Word Books 1989), 275

<sup>166</sup> Stephen D. Moore, "ch. 2: 'My Name Is Legion, for We Are Many': Representing Empire in Mark" i Stephen D. Moore: *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006), 28

<sup>167</sup> Guelich, *Mark*, 277, 281

<sup>168</sup> Guelich, *Mark*, 283

Septuaginta brukes om Gud av hedninger.<sup>169</sup> Gravplasser var forbundet med urenhet, og det var vanlig å tro at urene ånder holdt til på gravplasser. At mannen holdt til på gravplassen, viser også at han er utstøtt av samfunnet.<sup>170</sup>

Stephen Moore mener at det er gode grunner til å se referanser til den romerske okkupasjonen i denne fortellingen.<sup>171</sup> Fortellingen kan leses som en allegori, der demonene kan identifiseres med den romerske okkupasjons hæren, og den besatte med landet og folket som er okkupert.<sup>172</sup> Ut fra dette kan den besattes sprekking av lenker og selvskading leses som det jødiske opprøret mot okkupasjonen. At demonene får fare inn i grisene, som deretter styrter ut i sjøen og drukner, er et bilde på at romerne, som er urene, blir drevet ut og kastet på sjøen, der de kom fra. Landet blir rensset for urenhet.<sup>173</sup> Det passer også inn her at demonene ber Jesus om å ikke sende dem ut av området.<sup>174</sup> Markus' forhold til romerriket er ifølge Moore ambivalent.<sup>175</sup> Markus ser romernes ødeleggelse av Jerusalem som en straff mot de jødiske lederne. Romerriket er dermed Guds redskap. Markus har imidlertid et negativt syn på menneskelige autoriteter; de er alle autoriteter reelle eller potensielle forfølgere Johannes, Jesus og disiplene. Disiplene skal ikke søke makt. Den eneste som har autoritet er Jesus.<sup>176</sup> Moores tolkning støttes av grisenes plass i fortellingen. Grisen var et symbol på hedningene for jødene på Jesu tid, og ble brukt særlig om romerne, som jødene var mest i konflikt med. Den romerske legionen Legion X Fretensis, som var stasjonert i Syria-Palestina hadde også grisen som symbol på fanen sin.<sup>177</sup>

Som i fortellingen om den epileptiske gutten, gir Markus også her en detaljert beskrivelse av den besattes symptomer. Denne fortellingen gir et annet inntrykk enn fortellingen om den

---

<sup>169</sup> Guelich, *Mark*, 279

<sup>170</sup> Guelich, *Mark*, 278

<sup>171</sup> Moore, "ch. 2: 'My Name Is Legion, for We Are Many', 26

<sup>172</sup> Moore, "ch. 2: 'My Name Is Legion, for We Are Many', 26-27

<sup>173</sup> Moore, "ch. 2: 'My Name Is Legion, for We Are Many', 28-29

<sup>174</sup> Moore, "ch. 2: 'My Name Is Legion, for We Are Many', 26

<sup>175</sup> Moore, "ch. 2: 'My Name Is Legion, for We Are Many', 33

<sup>176</sup> Moore, "ch. 2: 'My Name Is Legion, for We Are Many', 35-37

<sup>177</sup> Bovon, *Luke 1: A Commentary*, 329



epileptiske gutten. Demonen er her ikke stum, men talende. Den besatte har mistet sin autonomi. Demonen hindrer ikke bare den besatte i å ha kontroll over sin egen kropp, men tar kontroll over kroppen og bruker den selv. Den snakker gjennom den besatte og styrer bevegelsene hans. Den er destruktiv og farlig, både for den besatte og for andre. I motsetning til den epileptiske gutten, som befant seg sammen med andre folk, er denne besatte utenfor samfunnet. Han holder til på øde, mennesketomme steder. Mannens oppførsel er sammenfallende med tegnene på galskap innenfor jødisk tradisjon, noe jeg vil gjøre rede for senere i oppgaven.

At mannen kommer løpende og kneler foran Jesus, viser at han anerkjenner Jesu makt over ham, og at Jesus kan kontrollere mannen selv om ingen andre kan det.<sup>178</sup> Jesu makt vises også av at demonene kjenner hans identitet, og frykter at han skal pine dem.<sup>179</sup> Da demonen ber Jesus ikke pine den, sier den ”ὁρκίζω σε τὸν θεόν”, en formel som ofte brukes i eksorsismer, men da av eksorsisten,<sup>180</sup> og som kan oversettes ”jeg besverger deg i Guds navn”.<sup>181</sup> Dette kan tolkes som om demonen prøver å gjøre motstand mot Jesus ved magiske metoder, og ved å bruke Guds navn som et ”hellig navn”.

Jesus spør om demonens navn. Dette var en vanlig eksorsistisk teknikk, fordi det å vite navnet til demonen ga makt over den.<sup>182</sup> Ifølge Robert Guelich spør ikke Jesus om demonens navn fordi han trenger det for å få makt over den, da dette ville implisere at demonene visste mer enn ham, siden den kjente hans navn. Spørsmålet tjener heller til å vise hvor alvorlig besettelsen er, siden mannen er besatt av mange ånder.<sup>183</sup> Hvis man tolker fortellingen allegorisk som en fortelling om motstand mot Romerriket, kan det at Jesus spør om demonens navn tjene til å identifisere demonene med romerriket.

---

<sup>178</sup> Guelich, *Mark*, 278

<sup>179</sup> Collins, *Mark: A Commentary*, 268, Guelich, *Mark*, 279

<sup>180</sup> A. Lange, m.fl. (red.), *Die dämonen*, 395

<sup>181</sup> De jødiske eksorsistene i Acta 19:13 bruker nøyaktig den samme formelen, men med Jesu navn, se det forutgående avsnittet om Lukas.

<sup>182</sup> Collins, *Mark: A Commentary*, 268

<sup>183</sup> Guelich, *Mark*, 280-281. En legion i den romerske hæren besto av mellom 4000 og 6000 menn, se samme sted.

I antikken ble det trodd at sykdommer kunne overføres til dyr, og det finnes også eksempler på at demoner blir sendt inn i dyr innenfor den hellenistiske kulturen.<sup>184</sup> Demonene ønsker å ha en fysisk kropp å bo i.<sup>185</sup> De ønsker derfor å fare inn i grisene heller enn å bli kroppsløse. At grisene deretter drukner i sjøen, slik at demonene igjen mister tilholdsstedet sitt, kan tolkes til at det at Jesus lot dem fare inn i grisene ikke var å gi dem en fordel. De ville uansett miste tilholdsstedet sitt. Det kan også tolkes som en understrekning av demonenes kraft og destruktive natur.<sup>186</sup> Sjøen blir innen jødisk tradisjon forbundet med ”avgrunnen”, som er demonenes rette hjemsted.<sup>187</sup> Dette kan altså ha apokalyptiske konnotasjoner. Det som skjer med grisene tjener også som en demonstrasjon av at demonene har blitt drevet ut. I motsetning til i fortellingen om den epileptiske gutten, går demonenes destruktivitet her ikke ut over den besatte.

At Jesus sender mannen hjem, betyr at han er i stand til å være en del av samfunnet igjen, han er ikke lenger utestengt.<sup>188</sup> Markus bruker verbet σωφρονέω når han sier at mannen var ved sans og samling. Dette er beslektet med ordet σωφροσύνη, som betegner selvkontroll og måtehold.<sup>189</sup> Det er også et vanlig antonym for galskap både hos Platon og hos tragedieforfatterne.<sup>190</sup> Mannens tilstand etter eksorsismen står i sterk kontrast til tilstanden hans før. Han har nå kontroll over seg selv, og er i stand til å delta i samfunnet igjen. Dette er i tråd med en forståelse av Jesu virke som frigjøring. Mannen har blitt satt fri fra demonenes makt, og har dermed vendt tilbake til fornuften, menneskets egentlige natur. Han er også i stand til igjen å tre inn i det menneskelige fellesskapet. Denne frigjøringen resulterer i tro: Mannen går av sted og forkynner det Jesus har gjort for ham i Dekapolis, som er hedensk territorium.

---

<sup>184</sup> Collins, *Mark: A Commentary*, 270, Nolland, *Luke* s. 410

<sup>185</sup> Collins, *Mark: A Commentary*, 271, Hagner, *Matthew* s. 228

<sup>186</sup> Guelich, *Mark*, 282

<sup>187</sup> Collins, *Mark: A Commentary*, 271

<sup>188</sup> Guelich, *Mark*, 285

<sup>189</sup> Simon, *Mind and Madness*, 167

<sup>190</sup> Simon, *Mind and Madness*, 92

At menneskene i byen ber Jesus om å dra bort, kan forbindes med manglende forståelse som tema hos Markus. At de blir redde kan tolkes som at de, i likhet med Israels ledere, mener at Jesus får hjelp fra onde krefter. De ser ikke at han nettopp frigjør fra disse kreftene, og avviser ham dermed ved å be ham om å dra.

Også i denne fortellingen viser en invasjonsetiologi. Demonene har tatt fra mannen hans autonomi. Demonenes kraft vises av at alle menneskenes forsøk på å kontrollere den besatte er nytteløse. At Jesus driver demonen ut viser at han er demonene overlegen. Dette viser at menneskene er avhengige av hjelp fra Gud. Selv om demonene anerkjenner Jesu kraft, prøver de likevel å gjøre motstand mot ham. Demonbesettelse er hos Markus en del av den frigjøringen Jesu forkynnelse påbegynner, som skal fullføres i endetiden. Den utopiske kosmologien er tydelig også her. Jesus frigjør mannen slik at han igjen har makt over seg selv og kan være med i det menneskelige fellesskapet.

#### **Matteus 8:28-34**

Matteus har forkortet også denne fortellingen drastisk. Han har også gjort andre forandringer. Her er det ikke bare en demonbesatt, men to, og fortellingen foregår i Gadara-området. Jesus kommer dit i båt. Symptomene til de besatte er ikke detaljert beskrevet, Matteus skriver kun at de var så ville at ingen kunne dra forbi på veien der. Demonene kjenner også her Jesu identitet, De kaller ham Guds Sønn, og spør om han har kommet dit ”før tiden” for å pine dem. Åndene ber Jesus om å la dem fare inn i en flokk med griser i nærheten hvis han driver dem ut. Jesus har ikke befalt demonene å fare ut hittil, men nå sier han ”Far av sted!”. Demonene farer inn i svineflokk, og flokken setter utfor et stup og drukner. De som gjette svinene, dro til byen og fortalte hva som hadde skjedd, og hele byen kom og ba Jesus om å dra bort.

At antallet helbredete blir doblet, er et trekk som også finnes andre steder hos Matteus.<sup>191</sup> Her kan det bidra til å løse problemet hos Markus med at det er flere demoner, men bare én som snakker. Gadara var også en av byene i Dekapolis, og lå nærmere innsjøen enn Gerasa.<sup>192</sup> Matteus kan derfor ha forandret stedsnavnet av geografiske årsaker.

---

<sup>191</sup> Hagner, *Matthew*, 225

<sup>192</sup> Luz, *Matthew 8-20: a commentary*, 24

At symptomene til de besatte er mindre detaljert beskrevet, og at fortellingen er forkortet, er som nevnt tidligere trekk som går igjen i flere fortellinger hos Matteus. For Matteus er ikke de besatte viktige i seg selv, de er der for å vise Jesu makt.<sup>193</sup> Det som er viktig er at Jesus kan drive ut demoner, ikke å gi en dramatisk beskrivelse av hvordan besettelsen arter seg. Matteus' beskrivelse av besettelsen, legger ikke fokus på hvordan besettelsen påvirker de besatte, men på hvordan den påvirker samfunnet. De besatte er farlige for andre, ikke for seg selv. At de besatte er farlige for mennesker, tjener også til å vise at mennesker ikke har makt over de besatte, det er det bare Jesus som har.

Når demonene spør Jesus om han har kommet dit "før tiden" for å pine dem, kan det ha sammenheng med apokalyptiske forestillinger; altså at han kommer før endetiden der demonene skal miste makten sin og bli pint. Luz er imidlertid kritisk til å legge for mye vekt på dette.<sup>194</sup> Apokalyptikken har jo imidlertid en sterk plass hos Matteus, og han legger også stor vekt på dommen som skal skje i endetiden. Dette taler til fordel for å tolke demonenes utsagn på en slik måte.

Når Matteus utelater navnet til demonene, kan det være av politiske årsaker.<sup>195</sup> Det fjerner en eventuell henvisning til romerne. Hos Matteus er det Israels ledere som er fienden, ikke romerne. Det kan også ha forbindelse med at Jesu autoritet fremstilles mer ubestridt hos Matteus enn hos Markus. Jesus spør ikke om demonenes navn, og demonene ber ikke Jesus om å ikke pine dem. Det er dermed ingenting som antyder at demonene skulle prøve å få makt over Jesus, eller at Jesus skulle trenge å spørre om demonenes navn. Dette kan også være en årsak til at Matteus har utelatt demonenes navn. Det eneste Jesus sier, er en kommando til demonen om å fare ut. Han samtaler ikke med demonene, men viser sin makt over dem.<sup>196</sup>

Luz antar at demonene dør med griseflokken, og baserer dette på at verbet for å dø er i flertall, og derfor refererer til demonene, mens verbet for å styrte av gårde er i entall, og refererer til griseflokken.<sup>197</sup> Griseflokken består jo imidlertid også av mange griser, noe som gjør at det er

---

<sup>193</sup> Luz, *Matthew 8-20: a commentary*, 25

<sup>194</sup> Luz, *Matthew 8-20: a commentary*, 24

<sup>195</sup> Luz, *Matthew 8-20: a commentary*, 24

<sup>196</sup> Luz, *Matthew 8-20: a commentary*, 25

<sup>197</sup> Luz, *Matthew 8-20: a commentary*, 25

mulig å bruke flertall, og de dør også. Spørsmålet er hvorvidt demoner kan dø, eller om det kun er griseflokkene som dør, og etterlater demonene uten et tilholdssted. Demoner er i utgangspunktet ikke avhengige av en kropp for å leve, og jeg har ikke kjennskap til noen forestillinger fra antikken om at demoner dør hvis vertskroppen deres gjør det. Hvis man forbinder sjøen med avgrunnen der demonene ifølge apokalyptiske forestillinger skal sperres inne, kan dette bety at demonene blir sperret inne. Matteus forbinder imidlertid ikke eksplisitt sjøen med avgrunnen, noe Lukas gjør, som jeg vil gå inn på i neste avsnitt.

Denne fortellingen gir uttrykk for en invasjonsetiologi: det er demoner som har forårsaket mannens lidelser, og menneskene er maktesløse overfor demonene. Jesus har imidlertid ubestridt makt over demonene. Menneskene er dermed avhengige av hjelp fra Gud. Også hos Matteus er Satans makt noe av det Jesus frelser menneskene fra, og dette skal fullbyrdes i endetiden. Dette viser en utopisk kosmologi, noe som understrekes av demonenes spørsmål om Jesus har kommet "før tiden". Matteus forbinder ikke eksplisitt sjøen med avgrunnen, noe som kan bety at han mente at demonene riktignok ble drevet ut, men at de først ville få sin straff i endetiden. Han lar imidlertid også, som nevnt i avsnittet om den epileptiske gutten, Jesus beskrive demonutdrivelser som å plyndre den sterkes hus etter å ha bundet ham, noe som viser at frigjøringen fra onde makter også begynner i nåtiden.

Matteus sier ingenting om hva som skjedde med de besatte etter eksorsismen, noe som viser at de besatte ikke er viktige i seg selv. At Matteus har utelatt den besattes forkynnelse av hva Jesus har gjort for ham i Dekapolis, er også konsistent med at hedningemisjonen hos Matteus ikke begynner før etter oppstandelsen.

### **Lukas 8:26-39**

Jesus kommer til Gerasener-landet i båt. Lukas beskriver den besatte som "en mann der fra byen" som var besatt av onde ånder. Han bodde i gravhulene, og hadde gått uten klær lenge. Da mannen får se Jesus, kaster han seg ned foran ham. Mannen skriker til Jesus: Han kaller Jesus Sønn av Den Høyeste Gud, spør hva han har med ham å gjøre, og ber ham om å ikke pine ham. Jesus har allerede befalt ånden å fare ut av mannen. Ånden hadde lenge hatt ham i sin makt. Han hadde ofte blitt bundet med lenker, men sprenget lenkene og ble drevet ut i ødemarken av ånden. Jesus spør hva ånden heter, og den svarer "Legion". Dette forklarer Lukas med at mannen var besatt av mange ånder. Åndene ber Jesus om å ikke sende dem ned i avgrunnen, men la dem få fare inn i en griseflokk som beiter i nærheten. Jesus gir dem lov til

det. Da farer de inn i svineflokket, og flokken farer utfor et stup og ned i sjøen, der de drukner. Gjeterne løper og forteller hva som har skjedd til folk i byen, og de drar for å se. Da de får se den besatte sitte påkledd og ved sans og samling ved Jesu føtter, blir de forferdet. Da de som så det som skjedde, forteller hvordan mannen ble frisk, blir de redde og ber Jesus om å dra bort fra landet deres. Den tidligere besatte ber Jesus om å få være med ham, men Jesus sier at han skal dra hjem og fortelle sine egne hva Gud hadde gjort for ham. Mannen går til byen og forkynner hva Jesus har gjort for ham.

Lukas' versjon av fortellingen ligger nært opp til Markus'. Det er også her mange trekk ved fortellingen som forbinder den med urenheter: betegnelsen uren ånd, den hedenske settingen, grisene og gravplassen. Lukas gir ikke et like sterkt bilde på den besattes selvdestruktivitet som Markus, men legger vekt på at demonene driver ham ut av det menneskelige fellesskapet og ut i ødemarken som ble sett på som demonenes tilholdssted.<sup>198</sup> Lukas beskriver mannen som en mann fra byen, noe som understreker at det er der han egentlig hører hjemme. At demonene drev mannen ut av det menneskelige fellesskapet, understrekes også av at han er naken, av oppførselen hans, og av at han holder til blant gravene.<sup>199</sup>

Nolland mener at mannens symptomer var episodiske, altså at de ikke alltid var tilstede, men at han fikk anfall der han oppførte seg på denne måten.<sup>200</sup> Det står jo imidlertid i teksten at han hadde gått uten klær lenge (χρόνῳ ἱκάνῳ), noe som kan tyde på at oppførselen var konstant.

Lukas erstatter Markus' bruk av προσκυνέω når den besatte kaster seg ned foran Jesus med προσπίπτω.<sup>201</sup> Lukas har også fjernet Markus' eksorsismelignende formulering av demonens bønn til Jesus om å ikke pine den, og bruker i stedet verbet δέομαι, som også er det samme verbet faren til den epileptiske gutten bruker. Dette indikerer at demonene ber Jesus om ikke å pine dem, ikke at de prøver å tvinge ham til det. Dette viser klarer at demonene vet at det ikke nytter å gjøre motstand, Jesu autoritet er dermed mer ubestridt. Lukas har imidlertid beholdt

---

<sup>198</sup> Bovon, *Luke 1: A Commentary*, 324

<sup>199</sup> Nolland, *Luke*, 409, 413, Bovon, *Luke 1: A Commentary*, 327

<sup>200</sup> Nolland, *Luke*, 414

<sup>201</sup> Se avsnittet om den epileptiske gutten.

Jesu spørsmål om demonens navn. Dette kan ha som formål å fortelle hvor mange demoner det er, for å gi inntrykk av besettelsens alvorlighetsgrad.<sup>202</sup>

Invasjonsetiologien er klar også i dette avsnittet. Mannens lidelser er forårsaket av demoner, og bare Jesus kan frelse ham. Demonene har her ikke en like destruktiv virkning på den besattes kropp som hos Markus, Lukas legger større vekt på at den stenger ham ute fra det menneskelige fellesskapet. Frelsen er hos Lukas fremstilt som frigjøring og nedbryting av grensene som forhindrer mennesker i å ta del i fellesskapet. Da Jesus driver demonene ut, gjør han det mulig for mannen å ta del i fellesskapet igjen.

Hos Lukas ber demonene Jesus om å ikke sende dem ned i avgrunnen. Dette betegner stedet demonene skal sperres inne ifølge den jødiske apokalyptikken, og har også forbindelser med sjøens negative sider innenfor jødedommen.<sup>203</sup> Dette forbinder fortellingen med apokalyptiske forestillinger, og tar bort noe av det som kunne forbinde den med romerne. Da griseflokkene styrter ned i sjøen, havner demonene nettopp der de ba om ikke å havne. Dette kan tolkes som at de faktisk blir sperret inne i avgrunnen, noe som kan forbindes med Lukas' nåtidseskatologi.

Lukas legger til at mannen etter eksorsismen sitter *ved Jesu føtter*, noe som antyder at han var blitt Jesu disippel.<sup>204</sup> Da han sier at mannen har blitt frisk, bruker han verbet σῴζω, som betegner frelse.<sup>205</sup> Mannen har ikke bare blitt reddet fra demonene, dette har også resultert i at han har kommet til tro. Denne troen fører til forkynnelse: Mannen går av sted og forkynner det Jesus har gjort for ham. At mirakler fører til tro er, som før nevnt, typisk for Lukas.

---

<sup>202</sup> Bovon, *Luke 1: A Commentary*, 328

<sup>203</sup> Bovon, *Luke 1: A Commentary*, 329

<sup>204</sup> Bovon, *Luke 1: A Commentary*, 324, 330

<sup>205</sup> Bovon, *Luke 1: A Commentary*, 331

### Kapittel 3. Tekster fra den gresk-romerske verden

Jeg vil her gå gjennom fire tekster. To av dem er medisinske tekster: *Om den hellige sykdommen*, som er en del av det hippokratiske korpus og *Om kroniske sykdommer* av Aretaios av Kappadokia. De andre er *Løgnelskeren* av Lukian av Samosata, som er en satirisk tekst, og *Apollonius' liv* av Filostratus, som er en biografi over mirakelgjøreren Apollonius av Tyana.

#### Om den hellige sykdommen (ΠΕΡΙ ΙΕΡΗΣ ΝΟΥΣΤΟΥ)

Teksten *Om den hellige sykdommen* er en del av det hippokratiske korpus. Den kan antagelig dateres til tidlig på 300-tallet f. Kr.,<sup>206</sup> og omhandler en sykdom som kalles ”den hellige sykdommen”, og som ut fra de beskrevne symptomene kan antas å være epilepsi. Forfatteren går imot den utbredte oppfatningen om at denne sykdommen har en guddommelig årsak, og argumenterer for at den har sin årsak i naturkreftene, og ikke er mer hellig enn andre sykdommer.

Forfatteren beskriver flere symptomer som kjennetegner sykdommen. Disse symptomene er blant annet å etterligne en geit, å brøle, å ha kramper, å skrike høyt og skarpt, å ha avføring, å fråde ut av munnen, å sparke med føttene, å ha frykt og delirium om natten, og å hoppe ut av sengen og løpe ut av døren (IV). Den syke blir stum (ἄφωνος) og kveles, fråde renner ut av munnen, han skjærer tenner, har kramper i eller blir lammet i hendene, han ruller med øynene, blir sanseløs, og har noen ganger avføring. I alvorlige tilfeller kan sykdommen medføre død (X). For barn er sykdommen gjerne dødelig, i mindre alvorlige tilfeller kan den føre til skader i hodet, nakken eller armene, men sykdommen vil ikke komme tilbake etter at skaden er oppstått (XI). Svært gamle mennesker står også i fare for å dø eller bli lammet av sykdommen (XII). Sykdommen oppstår sjelden hos mennesker som er over tjue år gamle, når de ikke har hatt den fra barndommen av (XIII). Når sykdommen har vedvart lenge, og dermed har blitt kronisk, er den uhelbredelig (XIV). De syke merker det på forhånd når et anfall kommer (XV).

---

<sup>206</sup> Introduksjon til Hippokrates, “The Sacred Disease”, i *Hippocrates*, vol. II. (Overs. W.H.S. Jones. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 133



Forfatteren mener at de som begynte å kalle denne sykdommen hellig, og å hevde at den var forårsaket av gudene, var magikere og kvakksalvere som ville skjule sin egen uvitenhet, siden de ikke kunne helbrede sykdommen. De vil dermed ta æren for det hvis behandlingen de bruker gjør pasienten frisk, men gi gudene skylden for det hvis han dør (II). De tillegger forskjellige guddommer skylden for sykdommen ut fra hvilke symptomer den syke har (IV). Når mange syke løper til et sted der ingen kan se dem og gjemmer ansiktene sine når de vet at et anfall kommer, mener de at det er på grunn av frykt for guddommelige krefter (XV). I tillegg til å helbrede hevder de også å kunne beherske naturkreftene, blant annet hevder de å kunne kontrollere været og trekke ned månen (IV). Som helbredelsesmetoder bruker de magiske metoder som renselser og besvergelses. De gir forbud mot visse typer mat, deriblant geitekjøtt,<sup>207</sup> å bade, å ha på seg svarte klær eller geiteskinn, og å ha føttene eller hendene oppå hverandre (II). De renser de syke med blod, og behandler dem som om de var urene (IV).

Forfatteren av Om den hellige sykdommen argumenterer sterkt mot denne sykdomsforståelsen. Han mener at disse menneskenes påstander om at de er svært fromme og har store kunnskaper, er falske, i virkeligheten er de totalt uvitende. Forfatteren argumenterer for det første mot sykdommens status som hellig; mange andre sykdommer er like merkelige som denne, uten at noen av den grunn kaller dem hellige (I). Han argumenterer videre mot helbredelsesmetodene de bruker. Hvis geitekjøtt og geiteskinn forårsaket sykdommen, ville ingen av libyerne være friske, ettersom de ikke eier andre husdyr enn geiter, og bruker både skinnene og kjøttet (II). Hvis det å avstå fra visse typer mat kan kurere sykdommen, er det dessuten maten som forårsaker og helbreder sykdommen, ikke gudene (II). Det samme gjelder for bruken av renselser og magi for å helbrede sykdommen; de som kan helbrede sykdommen på denne måten, kan også, på samme måte, forårsake den. Den er dermed forårsaket av mennesker, ikke av gudene (III).

De som har en slik sykdomsforståelse, mangler respekt for gudene, og begår helligbrøde. Når mennesker hevder å kunne påvirke naturkreftene med magi, kan de ikke tro at gudene eksisterer eller har noen styrke, ettersom menneskene har makt over de guddommelige kreftene (IV). Hvis de virkelig trodde at gudene var årsaken til denne sykdommen, ville de ha tatt de syke med til templene, ofret til gudene og bedt om helbredelse. Å hevde at sykdommen

---

<sup>207</sup> Geiter blir ofte forbundet med epilepsi. De var forbundet med månegudinnen og med Hekate, og ble betraktet som sårbare for å få sykdommen. Temkin, *The Falling Sickness*, 11

er forårsaket av en gud, for deretter å behandle den med renselser, er for forfatteren av Om den hellige sykdommen selvmotsigende. En gud, som er hellig, kan ikke gjøre et menneske urent. Gudene kan gjøre mennesker rene, men ikke gjøre dem urene (IV). Å mene at gudene kan gjøre menneskene urene, og at de deretter kan renses av mennesker, er å snu verdenshierarkiet på hodet. Når de syke løper og gjemmer seg når de merker at et anfall er på vei, er det ikke av frykt for gudene, men fordi de skammer seg over sykdommen (XV).

Etter å ha argumentert mot denne sykdomsforståelsen, gir forfatteren så sin egen forklaring av årsaken til sykdommen; den kan forklares ut fra naturkreftene som virker i og utenfor kroppen. Den har samme natur og samme årsak som andre sykdommer, den oppstår av det som kommer inn i kroppen og det som går ut av den (V,XVI). Den er også helbredelig, så lenge den ikke har vedvart for lenge (V). Sykdommen er arvelig. Den angriper flegmatikere, de som har et overskudd av flegma (slim) i kroppen. Dette er også et bevis for at den er forårsaket av naturkreftene; hvis den var forårsaket av gudene, ville den ikke bare angripe flegmatikere (V). Sykdommen har sitt opphav i hjernen (VI). Den er forårsaket av en forstyrrelse i åresystemet i kroppen. Det er gjennom blodårene, særlig de to store som går mellom hjernen og resten av kroppen, at pneumaen (luften) vi puster inn går gjennom kroppen. Årene sprer pneumaen ut i kroppen, kjøler den ned, og skiller den så ut igjen. Hvis årene blir blokkert blir kroppsdelene der pneumaen blir hindret i å bevege seg lammet (VII).

Før et barn blir født, foregår det en renselse i kroppen, der alle urenheter blir rensset ut. Når renselsen av hjernen ikke skjer, blir barnet flegmatisk, siden overflødig flegma ikke blir rensset ut, men blir i kroppen. Hvis dette overskuddet av flegma beveger seg ned til hjertet, gir det hjertebank, pusteproblemer, sykdom i brystet eller pukkelrygg, hvis det beveger seg ned til tarmene, gir det diare (IX). Når flegmaen flyter ned i de to store årene som går mellom hjernen og kroppen, fører det imidlertid til epilepsi. Flegmaen, som er kald, kjøler da ned blodet, slik at det stopper, noe som hindrer pneumaens gang gjennom kroppen. Ettersom det er pneumaen som gjør menneskene i stand til å sanse og å bevege seg, fører dette til at den syke blir stum og sanseløs. Det lammer også hendene, eller får dem til å vri seg, og får øynene til å rulle. Fråden som kommer ut av munnen kommer fra lungene, som skummer når luften ikke kommer inn i dem. Beina sparker når luften blir stengt inne i lemmene; den farer opp og ned, og forårsaker kramper og smerte. Hvis strømmen av flegma er sterk, kan den syke dø, mens en svakere strøm vil spre seg gjennom årene og bli varmet opp av blodet, slik at årene

åpnes igjen og anfallet tar slutt (X). Barn står i fare for å dø fordi årene deres er tynnere (XI), mens svært gamle mennesker står i fare for å dø fordi de har for lite blod (XII).

Sykdommen blir påvirket av naturkreftene, som kan påvirke hjernen slik at slimet blir skilt ut og flyter ned i årene. Dette kan skje på grunn av varme og kulde: når hodet har blitt varmet opp av solen eller av ild, og så plutselig blir avkjølt, eller når man er kald og plutselig blir varmet opp, som når man kommer inn fra kulden til et varmt rom. Det kan også skje når det plutselig blir sønnavind etter at det har vært nordavind (XIII). Sønnavinden løser opp ting og gjør dem varme og fuktige. Den har samme virkning på kroppen som på naturen for øvrig. Det gjelder også nordavinden; slik den skiller ut det fuktige og uklare fra naturen, skiller den det også ut av hjernen (XVI). Frykt kan forårsake anfall fordi den kjøler ned kroppen (XIII). Når sykdommen har blitt kronisk er den uhelbredelig, fordi overfloden av flegma korroderer hjernen slik at deler av den smelter og blir til vann (XIV). For forfatteren av Den hellige sykdommen forårsakes altså alle sykdommer av naturkreftene. Han plasserer bevissthetens senter i hjernen.<sup>208</sup> Følelsene kommer fra hjernen, det er den som gjør oss glade eller triste, det er den vi sanser gjennom, og den vi klassifiserer verden gjennom. Galskap og andre problemer som har med sinnet å gjøre har også sin årsak i hjernen. Galskap kommer av at hjernen er unormalt fuktig. Dette får den til å bevege seg, slik at synet og hørselen skjelver. Når hjernen er i ro, er mennesket ved sans og samling (XVII). Forfatteren skiller mellom de som er gale på grunn av flegma og de som er gale på grunn av galle. De som er gale på grunn av flegma, er stille og forstyrrer ingen, mens de som er gale på grunn av galle er bråkete, urolige og gjør onde ting. Anfall av frykt kommer av temperaturforandringer i hjernen, som påvirker kroppsvæskene (XVIII).

Forfatteren oppsummerer argumentasjonen sin i XXI: sykdommen som kalles hellig kommer av de samme årsakene som andre sykdommer; det som kommer til og forlater kroppen, og naturkreftene. Disse årsakene er guddommelige, og alle sykdommer er derfor like guddommelige, i og med at de har de samme årsakene. De er også like menneskelige, ettersom de kan behandles, og de fleste kan helbredes av de samme tingene som forårsaket dem. Det som er nødvendig for å behandle denne sykdommen er derfor ikke renselser og magi, men kjennskap til hvordan kroppsvæskene og deres kvaliteter kan påvirkes gjennom livsførselen.

---

<sup>208</sup> I motsetning til andre som plasserte det i mellomgulvet eller i hjertet, se XX

I denne teksten beskriver forfatteren altså to forskjellige sykdomsforståelser, sin egen og den han argumenterer mot. Forfatterens egen sykdomsforståelse passer inn i fremstillingen jeg ga av den hippokratiske tradisjonen i kapittel 1. Etiologien er en ubalanseetiologi. Sykdom kommer av ubalanse i kroppen, i dette tilfellet av et overskudd av slim. Dette kan skyldes funksjonsfeil i kroppen eller påvirkning fra utvendige krefter, men disse er upersonlige naturkrefter som varme, kulde, og vind, og de virker på kroppen på samme måte som de virker på naturen generelt. Kroppen er altså en del av naturen og følger de samme lovene som resten av naturen. For å behandle sykdom må man ha kunnskap om hvordan naturkreftene virker i og utenfor kroppen, og bruke denne kunnskapen til å gjenopprette balansen i kroppen. Sykdom blir behandlet med metoder som menneskene har kontroll over, som diett og andre forandringer av livsførselen.

Kosmologien forfatteren går ut fra, er lokativ. Verden er ordnet, den har en naturlig balanse, og det vonde, deriblant sykdom, kommer av at balansen forrykkes. Balansen kan gjenopprettes ved å ha kunnskap om naturlovene og rette seg etter dem. Helbredelse skjer etter logiske prinsipper som menneskene kan forstå. Forfatteren avviser ikke troen på gudene, men troen på at de kan gjøre menneskene syke. Det etiske og det ontologiske hierarkiet i verden er sammenfallende. En gud, som er det mest hellige eller det mest rene,<sup>209</sup> kan ikke gjøre kroppen til et menneske uren. Forfatteren avviser imidlertid ikke at en gud kan gjøre menneskekroppen ren, og dermed helbrede sykdom. Menneskene skal holde seg på sin rette plass i kosmos, ved å underordne seg gudene og vise dem respekt. Menneskene kan be gudene om å helbrede dem, men å bruke magi er å forsøke å tilrane seg den makten som rettmessig tilhører gudene.

De forfatteren argumenterer mot, har en invasjonsetiologi. De mener at sykdom, i hvert fall denne sykdommen, er forårsaket av gudene. Gudene er altså uforutsigbare og kan gjøre menneskene vondt. Dette bryter med tanken om at gudene er etisk høyerestående. Sykdommen helbredes med magiske metoder, og de som hevder å kunne helbrede sykdommer på denne måten hevder ifølge forfatteren også å kunne beherske naturkreftene. At man hevder å kunne helbrede en sykdom som er forårsaket av gudene, er et forsøk på å sette seg selv over gudene, og dermed et brudd med det ontologiske hierarkiet i verden. Menneskene inntar ikke sin rette plass i verden, men lever i en vilkårlig og fiendtlig verden

---

<sup>209</sup> ὁ ἀγνότατος blir i den engelske oversettelsen jeg har brukt oversatt med det mest hellige, men kan også oversettes med det mest rene. (LSJ Lexicon, BibleWorks 7)

som de prøver å beherske ved hjelp av magiske midler. Denne kosmologien er atopisk. Forfatterens beskrivelse av de som har dette synet som uvitende, falske og ugudelige støtter opp under forestillingen om at de som hadde et slikt syn på sykdom hadde en lavere status i samfunnet.

Forfatteren nevner at barn som hadde sykdommen, kan bli friske, men at sykdommen blir kronisk hvis den vedvarer lenge. Det var vanlig å tro at epilepsi kunne forsvinne ved puberteten. En av grunnene til dette kan være at epilepsi ble diagnostisert ut fra anfallene, slik at også kramper forårsaket av andre årsaker, som svangerskapseklampsi og feberkramper hos barn kunne bli diagnostisert som epilepsi.<sup>210</sup> Sammenhengen med puberteten ble forklart med at sykdommen kunne bli helbredet av det første samleiet, eller hos jenter av at de fikk menstruasjon.<sup>211</sup> Dette ettersom det utskilte overflødig væske fra kroppen.

Som denne teksten viser forklarte hippokratikerne epilepsi ut fra naturlige årsaker, og angrep de som brukte magiske behandlingsmetoder. Det skjedde imidlertid etter hvert en forandring i den greske medisins syn på epilepsi; selv om den fortsatt ble forklart ut fra naturlige årsaker, godtok de fleste medisinske forfattere etter det 4. århundre f. Kr. bruk av remedier som stammet fra folkemedisin eller magi. At månen hadde innflytelse på sykdommen ble også etter hvert godtatt av flere medisinske forfattere. Dette kunne også gis en medisinsk forklaring, som at månen fuktet kroppen. Magi, besvergelses og tanken om at sykdommene var forårsaket av demoner var det imidlertid få medisinske forfattere som godtok.<sup>212</sup> Midler fra folkemedisinen som ble innlemmet i den hippokratiske behandlingen, kunne også gis en rasjonell forklaring. Et eksempel er planten julerose, som ble brukt som renselses- og avføringsmiddel. Den var så sterkt forbundet med behandling av mentale lidelser at det å be noen dra til Antikyra, der det vokste mye av den, var ensbetydende med å si at de var gale.<sup>213</sup> Den ble også brukt i folkemedisinen for å rense hus og buskap, og er slik også del av en magisk tradisjon.<sup>214</sup> Den ble innenfor den hippokratiske tradisjonen antatt å rense kroppen for

---

<sup>210</sup> Temkin, *The Falling Sickness*, 28-29

<sup>211</sup> Temkin, *The Falling Sickness*, 32

<sup>212</sup> Temkin, *The Falling Sickness*, 23-27

<sup>213</sup> Rosen, *Madness in society*, 105

<sup>214</sup> Milns, "Squibb Academic Lecture: Attitudes Towards Mental Illness in Antiquity", 456

overflødig galle.<sup>215</sup> Dette ble ansett som årsaken til galskap, noe jeg kommer inn på i avsnittet om Aretaios.

Om årsakene og symptomene til kroniske sykdommer, bok 1 (IEPI AITION KAI ΣΗΜΕΙΩΝ XPONION ΠΑΘΩΝ, BIBLION IPOTON)

Denne teksten er skrevet av Aretaios av Kappadokia, som levde i det 1. århundre e. Kr. I den greske medisinske tradisjonen skilte man mellom galskap som følge av andre sykdommer og galskap som idiopatisk sykdom, og også mellom akutte mentale sykdommer, som vanligvis var ledsaget av feber, og kroniske mentale sykdommer, som vanligvis ikke var ledsaget av feber. De vanligste kroniske sykdommene var mani og melankoli.<sup>216</sup> Teksten omhandler sykdommer som er definert som kroniske. Den angir hva som er årsak til sykdommene, og hvordan de arter seg. Aretaios klassifiserer både epilepsi og de mentale lidelsene mani og melankoli som kroniske sykdommer. Kroniske sykdommer er vanskelige å helbrede, og om de lar seg helbrede, kan pasienten fort få tilbakefall. De kan ikke bare ødelegge kroppen, men også sansene og til og med sjelen. Aretaios gir mani og melankoli som eksempler på dette (kap. 1).

Svimmelhet er en lidelse som, når den ikke er kurerbar, kan utvikle seg til både mani, melankoli og epilepsi. Hvilken av disse sykdommene den utvikler seg til, er bestemt av hvilken kroppsvæske svimmelheten er forårsaket av. Svimmelhet er forårsaket av fuktighet. Hvis det er gul galle som er årsaken, kan den utvikle seg til mani, hvis det er svart galle, til melankoli, og hvis det er flegma, til epilepsi (kap. 2).

Epilepsi er ifølge Aretaios forårsaket av kulde og fuktighet. Det er en grusom sykdom. Den kan være dødelig. Den lar seg ikke lett helbrede, og pasienten lever et liv i skam og sorg. Han fremstiller også sykdommen som sjalu: Det hender at sykdommen forsvinner når den syke blir eldre, men den tar da med seg ungdommens skjønnhet, og gjør ofte den syke deformert av misunnelse. Hvis sykdommen først ”slår rot”, forsvinner den verken ved behandling eller med alderen. Anfallene kan være smertefulle, og kan påvirke sinnet. Når sykdommen blir inngrodd, er den syke også påvirket av den mellom anfallene, den syke blir blant annet sløv, dum, søvnløs, har mareritt, uten appetitt, blek, senlært, har dårlig hørsel og ringing i ørene.

---

<sup>215</sup> Simon, *Mind and Madness*, 219, 226-227

<sup>216</sup> Milns, “Squibb Academic Lecture: Attitudes Towards Mental Illness in Antiquity”, 457-458

Den kan også påvirke fornuften. Aretaios beskriver synet av et epilepsianfall som ubehagelig, og betegner det som stygt eller skamfullt når anfallet fører til at den syke utskiller urin og avføring. Han legger også til at sykdommen blir ansett som skammelig fordi det blir antatt at de som lider av den har syndet mot månen. Han angir dette som en av grunnene til at sykdommen blir kalt hellig. Det finnes også flere grunner. Ordet *ἱερός* kan også bety stor, og sykdommen har fått dette navnet på grunn av at den er svært alvorlig. Navnet kan også skyldes at kuren for sykdommen er guddommelig, eller troen på at sykdommen skyldes demonbesettelse (kap. IV).

Aretaios beskriver også to sykdommer som vi ville karakterisere som mentale lidelser: mani og melankoli. Aretaios angir årsaken til både melankoli og mani som tørrhet. Både mani og melankoli rammer gjerne voksne menn, men kvinner blir mer alvorlig syke av mani enn menn. Sykdommen blir også påvirket av årstidene.

Melankoli er forårsaket av svart galle i magen og mellomgulvet. Det påvirker fordøyelsen og sinnet, men er ikke ledsaget av feber. Aretaios mener at melankoli er begynnelsen på, og en del av, mani. Melankoli skiller seg ut ved at de som lider av det, kun er i nedstemt humør, mens de som lider av mani både kan være glade og sinte. Melankoli kan ifølge Aretaios ha mange utslag. De som lider av melankoli er nedstemt uten noen synlig grunn. De lider av søvnløshet. De lider av irrasjonell frykt, og kan bli paranoide. De kan også bli overtroiske. Hvis sykdommen blir alvorligere, lider de av hat. De unngår andre mennesker, og kan finne på å flykte ut i ørkenen for å unngå dem. De hater livet og ønsker å dø. Noen blir så hardt rammet at de lever som dyr, fordi de ikke bryr seg om seg selv. Sykdommen rammer også fordøyelsen, og de syke har svak puls (kap.V).

Mani er heller ikke ledsaget av feber. Den er vedvarende. Aretaios skiller mani fra midlertidige symptomer som kan oppstå ved inntak av alkohol eller visse planter, og også fra demens på grunn av alderdom. Den kan gå tilbake, og kan helbredes ved behandling. Den kan påvirkes av årstidene, dietten eller sterke følelser. De som er aktive og lidenskapelige er særlig utsatt for sykdommen, men også de som er det motsatte. De som er i puberteten, unge menn og de som er livlige er særlig utsatt. Sykdommen er også forbundet med en utsvevende livsstil. Kvinner blir sjelden rammet, men når de blir syke, blir de hardt rammet. De blir syke når livmoren blir ”mannliggjort”, noe som fører til manglende renselse (utskillelse av væske) av kroppen. De som har mani som er forbundet med glede er ikke til skade for de som er

rundt dem, de ler, danser, og går kronet til markedet. De som har mani som gir seg uttrykk i sinne, er derimot farlige for omverdenen, de kan rive av seg klærne, drepe de som passer på dem, og skade seg selv. Men mange er rolige, og kan også arbeide. Årsaken til sykdommen ligger i hodet og mageregionen. De som lider av mani ser det som andre ser, men trekker feil slutninger av det. Mani påvirker også kroppen. De syke kan få hodepine og ringing i ørene. Sykdommen kan påvirke fordøyelsen og forhøye appetitten, og de syke blir bleke. De ser farger foran øynene. Sykdommen kan også føre til ”urene drømmer” og ønske om en uhemmet seksualitet. Noen syke roper høyt. Noen forlater menneskene og drar ut i ødemarken for å leve der alene. Hvis sykdommen blir mildere, blir de sorgfulle fordi de innser at de er syke. Aretaios skiller mellom patologisk mani og guddommelig mani. Guddommelig mani er sendt av gudene, og har en religiøs kontekst. Hvis de syke blir friske igjen, er de ubekymrede, som om de var innviet til en gud (kap. VI).

Aretaios gir ikke noen lange forklaringer på årsakene til sykdom, men antar at det skyldes temperatur, kroppsvæsker og livsførsel. Denne sykdomsforståelsen hans hører altså hjemme innenfor den greske medisinske tradisjonen, og er basert på en balanseetiologi. Aretaios mener imidlertid også at galskap kan skyldes gudene, men dette er en egen type galskap, som oppstår i en religiøs sammenheng. Å skille mellom galskap forårsaket av sykdom og galskap forårsaket av gudene var vanlig i den greske kulturen. Den guddommelige galskapen hadde sin plass innenfor den etablerte religionen, og hadde blant annet sammenheng med orakler.<sup>217</sup> Galskap som var forårsaket av en guddom kunne også helbredes av den samme guddommen hvis man gjorde de rette ofrene.<sup>218</sup> Dette er et eksempel på invasjonsetiologi som har sin plass innenfor den institusjonelle religionen, som ikke nødvendigvis sto i motsetning til den hippokratiske tradisjonen. Aretaios omtaler troen på at epilepsi var forbundet med månen. Galskap kunne også forbindes med månen, og i den gresk kulturen var det særlig måneguddommene som kunne besette folk, men betegnelsen månesyk er mer forbundet med epilepsi.<sup>219</sup> Aretaios nevner også i kapittelet om epilepsi at noen mener at sykdommen skyldes demoner. Han hevder ikke at dette er sant, og siden han forklarer epilepsi ut fra naturlige årsaker, er det lite trolig at han selv tror at sykdommen kan skyldes demoner. Han

---

<sup>217</sup> Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 64-65 Rosen, *Madness in society*, 80

<sup>218</sup> Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 77-78

<sup>219</sup> Milns, “Squibb Academic Lecture: Attitudes Towards Mental Illness in Antiquity”, 457 Rosen, *Madness in society*, 82



argumenterer imidlertid heller ikke mot denne oppfatningen, noe som kan gi inntrykk av at han i hvert fall ikke var like fiendtlig innstilt til denne oppfatningen som forfatteren av *Om den hellige sykdommen*. Aretaios gir få holdepunkter for å si noe om kosmologien hans, men det er sannsynlig at verdensbildet hans var preget av en lokativ kosmologi, ettersom han hører hjemme i den medisinske tradisjonen.

Aretaios beskriver både mani og melankoli som alvorlige sykdommer som kunne stenge den syke ute fra det menneskelige fellesskapet. De syke kunne få et ønske om å unngå andre mennesker, og flykte ut i ødemarken. Beskrivelsen hans av de som lider av mani som er forbundet med sinne, minner om den besatte fra gravhulene. De river av seg klærne og kan være farlige for andre mennesker. I det greske samfunnet ble galskap diagnostisert ut fra virkelighetsoppfatningen og oppførselen til den det gjaldt, samt etter konsekvensene for omverdenen. Oppførsel som ble betraktet som typisk for gale var å vandre rundt og å være voldelig. Voldelig oppførsel kan også være en reaksjon på at de gale ble gjort narr av og kastet stein på.<sup>220</sup> Galskap ble i det antikke samfunnet betraktet som en direkte motsetning til fornuft, individualitet og borgeransvar.<sup>221</sup> Galskap ble forbundet med negative krefter, vold, straff fra gudene og religiøs urenhet. De som led av galskap ble foraktet og gjort narr av, og også fryktet.<sup>222</sup> Både epileptikere og gale ble ansett å være urene, og det var farlig å berøre dem fordi man da selv kunne bli et bytte for demonen. Man prøvde å holde demonen borte ved å spytte eller kaste stein på dem, noe som kan tolkes som en apotropaisk handling. Både epileptikere og gale måtte leve med skam, vanære og smerte.<sup>223</sup>

Det fantes ikke mentalsykehus, og familie og venner hadde ansvar for å ta vare på den gale, og også det juridiske ansvaret for handlingene til den gale. En person som led av galskap, kunne miste eiendomsretten sin og bli fratatt de politiske rettighetene sine. Han var heller ikke strafferettslig ansvarlig for handlingene sine. Gale personer ble holdt i hjemmet, og de som var voldelige kunne bli bundet. De som ikke hadde familie med ressurser til å ta seg av dem

---

<sup>220</sup> Rosen, *Madness in society*, 97-101, 109

<sup>221</sup> H. Fabrega, "Psychiatric Stigma in the Classical and Medieval Period: A Review of the Literature", *CP*, Vol. 31, No. 4 (July/August)(1990), 294

<sup>222</sup> Fabrega, "Psychiatric Stigma", 294, Rosen, *Madness in society*, 88-89

<sup>223</sup> Temkin, *The Falling Sickness*, 8-9, Rosen, *Madness in society*, 86-87, Milns, "Squibb Academic Lecture: Attitudes Towards Mental Illness in Antiquity", 457, Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 68, Simon, *Mind and Madness*, 152 Fabrega, "Psychiatric Stigma". 295

var overlatt til seg selv, og gikk rundt i gatene. De var dermed en synlig del av samfunnet. Hvis den syke ble frisk, fikk han tilbake rettighetene sine<sup>224</sup>

### Løgnelskeren, eller den tvilende (ΦΙΛΟΨΥΕΥΔΗΣ Η ΑΠΙΣΤΩΝ)

Lukian av Samosata levde i det 2. århundre e. Kr. Hans verk *Løgnelskeren* er en satirisk tekst som gjør narr av overtroiske forestillinger. I motsetning til bildet av overtro som et underklassefenomen, er det her vise og utdannede menn med en høy posisjon i samfunnet som viser seg å ha disse forestillingene. Teksten er formet som en dialog mellom Tykiades og hans venn Filokles. Den starter med at Tykiades klager til vennen sin over hvordan overtroiske, løgnaktige forestillinger har fått stor utbredelse i samfunnet, og fremstilles som sannhet. Både den klassiske greske litteraturen og bystatenes historie fremstiller myter som sannhet. Tykiades mener at dette har gått så langt at de som ikke tror på denne typen latterlige fortellinger blir stemplet som uintelligente og ugudelige (3). For å vise dette, forteller han Filokles om en diskusjon om slike forestillinger som han selv har deltatt i, der han selv ble beskyldt for dumhet og ugudelighet.

Samtalen Tykiades forteller om, fant sted hos Eukrates, en gammel mann som er kjent for å være troverdig og en stor tilhenger av filosofi (5-6). Blant de som deltok i samtalen, var det ledende filosofer fra flere forskjellige skoler; peripatetikerens Kleodemos, stoikerens Deinomakos, og platonikerens Ion. Legen Antigonos var også tilstede, ettersom Eukrates led av revmatisme i føttene (6). Det viser seg i løpet av samtalen at alle disse representantene for den intellektuelle eliten tror på det Tykiades kaller løgner. Midtveis i fortellingen kommer i tillegg pytagoréeren Arignotos, som er kjent for sin visdom og endatil blir kalt hellig. Tykiades tror da at han endelig vil få støtte for sitt syn, men det viser seg at også Arignotos tror på disse forestillingene (29).

Utgangspunktet for diskusjonen er at de tre filosofene diskuterer hvordan Eukrates' revmatisme best kan behandles. Til Tykiades' forundring foreslår de magiske helbredelsesmetoder. Kleodemos anbefaler Eukrates å binde tannen til en røyskatt som er drept på en spesiell måte, inn i et løveskinn, som han så skal binde rundt føttene. Deinomakos innvender at det ville være bedre å bruke skinnet til en hind. Tykiades spør om de virkelig kan tro på slikt, at utvendige remedier som ikke har noe å gjøre med sykdommen, sammen med

---

<sup>224</sup> Milns, "Squibb Academic Lecture: Attitudes Towards Mental Illness in Antiquity", 460-461 Rosen, *Madness in society*, 88-89, 121-129 Fabrega, "Psychiatric Stigma", 295

visse ord og magi kan helbrede sykdommer. De andre ler da av Tykiades og mener han er dum som ikke tror på dette (8). Diskusjonen fortsetter så med at de prøver å overbevise Tykiades om at slike forestillinger virkelig er sanne ved å fortelle ham en rekke fortellinger om ting de hevder å ha opplevd selv. Når det gjelder helbredelsesmetoder, regner Tykiades med at han vil få støtte fra legen, Antigonos. Tykiades går ut fra at han vil foreslå en medisinsk behandling som er i overensstemmelse med den hippokratiske tradisjonen, som en vegetarisk diett og avholdenhet fra vin (8). Antigonos sier imidlertid ikke noe om dette, og det kommer senere frem at også Antigonos mener å ha opplevd ting som Tykiades stempler som overtro. Diskusjonen tar som sagt utgangspunkt i en diskusjon om helbredelsesmetoder (8-10). I tillegg til den foreslåtte behandlingen av revmatisme, mener de også at feber, hevelser og slangebitt kan helbredes ved magiske metoder (9, 11). Metodene de nevner, er ”fremmede ord” og hellige navn (10), og Ion forteller om en babylonier som helbredet en av hans fars slaver fra et slangebitt ved å drive ut giften med en besvergelse og en bit av en gravstein som han bandt fast på foten der bittet var (11). Diskusjonen går så videre til å dreie seg om andre forestillinger som Tykiades også stempler som overtro. Magi kan gi makt over slanger. Babylonieren som Ion fortalte om renses også jorden der slaven hadde blitt bitt, ved hjelp av hellige navn fra en gammel bok (9, 11-12). En hyperboreisk magiker kan fly, gå på vannet og gå gjennom ild. Han kan også gjøre kjærlighetsmagi, bringe frem demoner og gudinnen Hekate, vekke de døde, og trekke ned månen (13-14). En syrer fra Palestina kan drive ut ånder (16). En egypter Eukrates har møtt, som også er læreren til Arignotos, kan svømme sammen med krokodiller, og også få en dørså eller en sopelime til å bli levende og tjene ham (34-36). Arignotos selv har også drevet en ånd ut av et hus ved å snakke til den på egyptisk og skremme den vekk. Han så hvor den forsvant ned i jorden, og da liket av en mann ble funnet på dette stedet og fjernet, forsvant ånden (30-31). De tilstedeværende har også sett mange andre ting som Tykiades vil stemple som overtro. Eukrates har sett mange ånder. Han har også her blitt hjulpet av magi, etter at han fikk en ring fra en araber og lærte en besvergelse av ham plages han ikke lenger av det når han ser ånder (17). Eukrates har også sett gudinnen Hekate. Hun lagde et hull i bakken og forsvant ned i det, og Eukrates kunne se de døde i Hades gjennom hullet (22-24). Han har også sett sin døde kone, da hun kom tilbake for å klage på at den ene sandalen hennes ikke hadde blitt med på likbålet (27). Også Kleodemos har hatt kontakt med dødsriket. Da han var syk, ble han ført til dødsriket, men fikk beskjed om å dra tilbake fordi livstråden hans ikke var ferdigspunnet ennå (25). Antigonos har sett en mann vende tilbake til livet etter å ha vært død i 20 dager (26). I tillegg til alt dette har både

Eukrates og Antigonos statuer som blir levende. Eukrates' statue kan helbrede, men også straffe de som ikke viser respekt for ham (18-20). Antigonos' statue er en statue av selve Hippokrates. Den blir levende og gjør ugagn med medisinene til Antigonos hvis han ikke ofrer til den ofte nok (21). Eukrates forteller til slutt at han har en ring med et bilde av Apollon på, og dette bildet taler til ham. Han begynner så å fortelle om en gang han besøkte et orakel i Mallos, men da har Tykiades fått nok og går (38-39).

Argumentene de andre bruker for å få Tykiades til å tro på det de forteller, er for det første at det er noe de selv har sett. Deres egen troverdighet er dermed bevist på at fortellingene deres faktisk er sanne. De argumenterer også med at disse forestillingene er allment akseptert: Deinomakos mener at når det er åpenbart at gamle koner kan drive vekk feber, forhekse slanger, helbrede hevelser, må man da også tro at det han har foreslått kan helbrede Eukrates (9). De mener også at det å nekte å tro at hellige navn kan helbrede, er å avvise at det finnes guder (10). Når Tykiades nekter å tro på disse fortellingene, ler de av ham, og kaller ham dum. De karakteriserer på sin side Tykiades som dum, ettersom han ikke vet de mest åpenbare ting, og de ler av ham (8, 32). De mener at han ikke tror på gudene (10), og at han oppfører seg latterlig når han tviler på alt (15). Han er steinhard og ikke mottagelig for fornuft (29). De mener også at det er farlig for ham å gjøre narr av disse tingene. Eukrates advarer Tykiades mot å gjøre narr av den levende statuen hans, da kan den komme til å straffe ham (19,20).

Tykiades synes derimot at det er de andre som er latterlige. Han mener at forestillingene de andre har er irrasjonelle og dermed ikke troverdige, og kommer med rasjonelle motargumenter. Hvis det virkelig er sant at alle har sett slike ting, er han i så fall den eneste som ikke har sett dem (30). Det at de andre hevder å ha sett alt dette, er for Tykiades ikke et bevis på at det er sant, men en grunn til å tvile på troverdigheten deres. Han tenker at Eukrates enten alltid må ha vært falsk, eller at han har blitt gal (5). At Ion har sett demoner, er ikke så rart, da han også kan se "formene" til Platon, som er vage for andre (16). Tykiades gjør stadig narr av det han hører, og når han hører fortellingen om hullet ned til dødsriket, ler han (24). Han ser disse fortellingene som uttrykk for frykt. Når Eukrates forteller om da han så Hekate i skogen, er han så redd at hårene på armen hans reiser seg, og de andre ser på ham med åpen munn. Tykiades tenker da at disse gamle mennene er som små barn (23). Han ber mennene om å slutte å fortelle slike ting, av hensyn til Eukrates' sønner, som også er tilstede, fordi denne typen fortellinger vil bli hos dem og fylle dem med all slags overtro, slik at de blir redde for enhver lyd (37). Han nekter å godta de andres argumenter, og kritiserer

fornuftsstridige trekk ved fortellingene deres. Å si at det er åpenbart for alle at magiske helbredelsesmetoder virker, er ikke et holdbart argument, det er nemlig slett ikke åpenbart, og det finnes ikke noe bevis for at det er sant (9). Han kritiserer helbredelsesmetodene de andre foreslår fordi de er fornuftsstridige. Utvendige remedier som ikke har noe å gjøre med den innvendige årsaken til lidelsen, kan ikke ha noen effekt. Hvis løveskinn hadde virket helbredende, ville dessuten aldri løver ha haltet (8).

Når det gjelder babyloneren som rensset jorden for slanger, gjør Tykiades narr av at en gammel slange som ikke klarte å komme, ble hentet av en av de yngre slangene; ga den ham en hjelpende hånd? (12-13) Når det gjelder hyperboreeren som gjorde kjærlighetsmagi, sier Tykiades at han kjenner kvinnen det dreide seg om, hun er tilgjengelig og pengekjær, og han ser ikke hvorfor det skulle være nødvendig med magi for å få henne. Dessuten skjønner han ikke hvorfor magikeren skulle gjøre kjærlighetsmagi for småpenger når han heller kunne bruke det til å få rike kvinner forelsket i seg og få penger av dem (15). Når det gjelder Eukrates' levende statue, svarer Tykiades at så lenge bronse er bronse, og statuen er lagd av Demetrius, som lager mennesker, ikke guder, skal han ikke være redd for statuen (20). Han nekter videre å tro at Hippokrates, legekunstens far, krever ofringer og blir sint hvis han ikke får dem (21). At en mann kunne bli levende etter 20 dager, er utrolig, ettersom kroppen ville ha råtnet på denne tiden (26). Tykiades avviser også påstanden om at å ikke tro på magi er det samme som å ikke tro på gudene. Han tror på og ærer gudene, og ser at de helbreder folk, men det betyr ikke at denne typen helbredelser virker. Asklepios helbredet selv med medisiner, ikke med løveskinn og røyskatter (10).

Da Arignotos spør hvem han mener er mer troverdig enn de som er tilstede, og som mener det motsatte enn dem, forteller Tykiades om Demokrit fra Abdera, som var så overbevist om at slike ting ikke fantes at han stengte seg inne i en grav, satt der natt og dag og skrev, og ikke engang så opp når noen prøvde å skremme ham ved å kle seg ut som døde (32).

Tykiades gir uttrykk for de skadelige virkningene overtro kan ha ved å sammenligne følelsen han har etter å ha hørt disse fortellingene med den man har når man har drukket for mye søt fruktsaft og har behov for et brekkmiddel. Han er redd for at det han har hørt har gjort skade på ham, for han synes at han ser ånder (39). Filokles sier at det har hatt samme virkning på ham, og sammenligner det med hvordan en mann som har blitt bitt av en gal hund, selv kan

gjøre andre gale gjennom å bite dem. Tykiades svarer da at de har en kraftig motgift mot dette: sannhet og sunn fornuft (40).

En av fortellingene i denne teksten omhandler besettelse. Ion forteller om en syrer fra Palestina som driver ut ånder, og som alle kjenner til. Demonbesettelsene som blir beskrevet her, har likhetstrekk med fremstillingen av den epileptiske gutten. De besatte faller ned i månelysset, de ruller med øynene, og munnen blir fylt med fråde. Syreren reiser dem opp og sender dem vekk normale av sinn. Når han driver ut en demon, spør han den hvordan den har kommet inn i kroppen til den besatte. Den besatte er da stille, mens demonen svarer, enten på gresk eller på språket i landet han kom fra. Når den har fortalt hvordan den kom inn i mennesket, befaler syreren den å fare ut. Hvis den ikke adlyder ham, truer han den, og driver den ut. Ion har selv sett en demon bli drevet ut på denne måten, den var svart og røykfarget (16).

Symptomene på besettelse i dette avsnittet har likhetstrekk med symptomene på epilepsi. De besatte faller ned, ruller med øynene og fråder. Besettelsen er også forbundet med månen, slik epilepsi ofte var. Syreren gjør dem friske (reiser dem opp) og normale av sinn. De får altså tilbake kontrollen over seg selv. Syrerens fremgangsmåte har flere trekk som er typiske for fortellinger om eksorsisme i antikken. Han snakker med demonen. Han spør ikke om demonens navn, men om hvordan den har kommet inn i kroppen til den besatte. Dette kan også tolkes som kunnskap som gir ham makt over demonen. Demonene blir forbundet med andre land, ettersom de kan svare på språket i landet de kommer fra. Demonene kan gjøre motstand mot eksorsisten ved å ikke adlyde ham, men han er i stand til å tvinge dem ut.

Deltakerne i diskusjonen Tykiades forteller om forstår ihvertfall noen sykdommer som forårsake av demoner. De antar også at sykdom kan helbredes ved magiske metoder. Dette kjennetegner en invasjonsetiologi. De tror også på andre typer magi. Magi henger sammen med en atopisk kosmologi. Å tro at magi kan beherske naturkreftene, og at magikere kan bruke gudenes navn for å gi seg selv makt, er å hevde at magien kan bryte naturlovene og ha makt over gudene, og bryter dermed med verdensordenen. Tykiades mener også troen på ”hellige navn” og magiske helbredelsemetoder er det motsatte av respekt for gudene. Han selv ærer gudene, og mener at gudene følger naturlovene og fornuften, også når de helbreder. Forestillingene til disse mennene er preget av irrasjonalitet og frykt. Dette tyder på en atopisk kosmologi. Forestillingene deres gir et bilde av en verden der naturlovene kan brytes, der

overnaturlige vesener kan være onde og gjøre vilkårlig skade på menneskene, og der mennesker kan bruke gudenes kraft til sin egne formål. Tykiades mener at de oppfører seg som barn. I et slikt kosmos er menneskene som barn. De har ikke makt til å beherske sin egen situasjon, men er prisgitt vilkårlige makter, noe som skaper frykt.

Magi blir også presentert som noe som hører til i andre land. Alle magikerne i disse fortellingene er utlendinger, og det brukes ord på fremmede språk i besvergelsene. Arignotos sies ikke å være utenlandsk, men han har gått i lære hos en egyptisk magiker, og da han drev ånden ut av det hjemsøkte huset, gjorde han det ved hjelp av egyptiske bøker. Gamle koner kan også helbrede med magi. Magi blir dermed assosiert med grupper i periferien av samfunnet; det er noe som passer for utlendinger, gamle koner og barn, ikke for greske, utdannede menn som har høy status i samfunnet. At fire av mennene er filosofer, kan tjene til å latterliggjøre disse filosofiske retningene. At Lucian lar Tykiades støtte seg til Demokrit er interessant. Demokrits filosofi er svært ulik den platonske og aristoteliske tradisjonen. Aristoteles var en motstander av Demokrit.<sup>225</sup> Demokrits kosmologi var materialistisk. Demokrit er mest kjent for atomlæren, læren om at alt som finnes er bygd opp av små partikler som han kalte atomer.<sup>226</sup> Når vi sanser noe, er det fordi alle ting skiller ut en spesiell type atomer som, når de treffer sanseorganene, fører til forandringer i atomene i disse organene. Dette fører til at menneskene får et sansebilde av tingen. Dette er ikke nødvendigvis nøyaktig likt tingen i seg selv, men påvirkes av tilstanden mennesket befinner seg i. Demokrit mente derfor at man må ha en kritisk holdning til det sansene forteller for å ikke bli ført på villspor av dem.<sup>227</sup> Demokrit mente at alt skjer som resultat av atomenes bevegelse, og tillegger ikke gudene noen rolle i det som skjer i verden.<sup>228</sup> Lovmessigheten i verden er et resultat av atomenes egenskaper, og har intet formål.<sup>229</sup> Demokrit mente at menneskets høyeste mål er å være i en tilstand han kaller euthymia, ”en tilstand i hvilken sjelen forblir rolig og sterk, ”upåvirket av frykt eller overtro eller andre inntrykk””.<sup>230</sup> Tykiades forbinder

---

<sup>225</sup> Næss, *Filosofiens historie*, 49

<sup>226</sup> Næss, *Filosofiens historie*, 48

<sup>227</sup> Næss, *Filosofiens historie*, 50-52, 55

<sup>228</sup> Næss, *Filosofiens historie*, 56

<sup>229</sup> Næss, *Filosofiens historie*, 57

<sup>230</sup> Næss, *Filosofiens historie*, 59-60

platonismen med overtro da han sammenligner det å se demoner med å se formene til Platon. Forestillingene til mennene Tykiades forteller om er ifølge Demokrits filosofi et resultat av ukritisk bruk av sansene. Dette fører til frykt og overtro, og hindrer dem dermed i å nå menneskets mål. Forbindelsen med Demokrits filosofi er også klar i det Tykiades angir som motgift mot overtroiske forestillinger: sannhet og sunn fornuft. Ved å bruke fornuften unngår man å bli lurt av sansene sine, og unngår dermed den frykten og irrasjonaliteten som er forbundet med overtro.

Tykiades avviser imidlertid ikke gudenes makt. Han aksepterer den institusjonaliserte religionen. Han tror på gudene og ærer dem, men mener at de oppfører seg på måter som er i samsvar med fornuften, de bryter ikke med naturlovene. Tykiades' verdensbilde er preget av en lokativ kosmologi. Naturlovene er ubrytelige. Gudene oppfører seg rasjonelt, og menneskene skal ære dem, og dermed innta en riktig holdning overfor dem. Naturlovene er forståelige, og det som strider mot fornuften, kan ikke være sant. Tykiades er også positiv til den hippokratiske medisinen. Han antar at legen vil anbefale en behandling som er i tråd med den hippokratiske tradisjonen, og mener at Asklepios også brukte en slik behandlingsform. Dette viser at han mener sykdom er forårsaket av ubalanse.

#### Apollonius' liv (TA ΕΣ ΤΟΝ ΤΥΑΝΕΑ ΑΠΟΛΛΟΝΙΟΝ)

Apollonius av Tyana levde i det første århundre etter Kristus. Filostratus' biografi om ham er imidlertid ikke skrevet før i begynnelsen av det tredje århundre. Filostratus hadde studert retorikk i Aten, og i Roma ble han en del av det litterære miljøet rundt keiserinnen, og fikk i oppdrag av henne å skrive om Apollonius' liv.<sup>231</sup> Filostratus' prosjekt besto i å forsvare Apollonius mot anklager om at han var en magiker og en sjarlatan, og at han drev med ond magi.<sup>232</sup> Filostratus er opptatt av å vise at Apollonius var en vis mann, at miraklene hans var et resultat av visdom og ikke av magi, og at han ble anerkjent av de etablerte religiøse institusjonene.

Fødselen til Apollonius var ledsaget av mirakler (Bok I:V). Da han ble eldre, fikk han undervisning i filosofi i byen Aiga, der det også var et Asklepios-tempel (bok I:VII).

---

<sup>231</sup> Introduksjon til Filostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, vol.I (Overs. F. C. Conybeare. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000), vii-ix

<sup>232</sup> Innledning til Filostratus, *Apollonius' liv*, x



Apollonius bestemte seg for å følge Pythagoras' lære, og med dette også en asketisk livsstil. Han sluttet å spise kjøtt, fordi han anså det som urent. Han sluttet også å drikke vin, fordi det ødela den mentale balansen og formørket "eteren i sjelen". Han gikk uten sko og kledte seg i linklær fordi han ikke ville bruke noe som stammet fra dyr, og han lot håret vokse langt (bok I:VIII). Han ga også fra seg nesten hele arven han fikk etter faren sin, levde i sølibat (bok I:XIII), og gikk også i fem år uten å si et ord (Bok I:XIV). En asketisk livsstil fører til renhet, noe som er nødvendig for å få visdom. Livsstilen til Apollonius gjorde sansene hans så klare at han kunne se det som kom til å skje, som i et speil (bok VIII:VII:ix). Pythagoras' innsikt var også et resultat av en slik renhet (bok VIII:VII:iv).

Apollonius mente at visdommen hans var gitt ham av gudene (bok IV:XLIV). Når Apollonius blir arrestert i Roma, sier han at det eneste han bruker visdommen sin til, er å få kunnskap om gudene og om menneskelige affærer (bok IV:XLIV). Han kaller også visdommen en "inspirasjon"<sup>233</sup> som lærer mennesker hvordan de skal be og ofre til gudene (bok IV:XL).

Mens Apollonius var i Aiga bodde han i Asklepiostempelet, og Asklepios selv sa til en av prestene at han var glad for å ha Apollonius der (bok I:VIII). I Efesos ble visdommen hans anerkjent av flere orakler (bok IV:I). Apollonius har et positivt forhold til tempelmedisinen. Når han besøker Asklepios-tempelet i Pergamon, er han fornøyd med det, og han helbreder mange der (Bok IV:XI,XL). Han besøker ofte templer, og gir prestene råd om hvordan de bør utføre ritualene (bok IV:XXIV, bok V:XXV). Han underviste om hvordan gudene best skulle tilbes (bok IV:XIX). Apollonius forsvarte seg også mot anklager om at han driver med magi. Når hierofanten i Aten nekter å innvie ham i de eleusinske mysterier, fordi han er en trollmann og gjør urene riter, viser Apollonius ham at han er visere enn ham selv, og at han kjenner fremtiden (bok IV:XVIII).

Apollonius mener at menneskene skal ære gudene som herrer og mestere (bok IV:XXXI). Han går også imot forestillinger om gudene som han mener bryter med respektene de har krav på. Han kritiserer poesien som forteller myter der gudene spiser barna sine, gjør onde ting og krangler med hverandre, og mener den ødelegger sjelene til de som hører på (bok V:XIV). Han godtar at kjemper har eksistert, men ikke fortellingene om at de har vært i konflikt med gudene. De har på det meste kunne krenke gudenes templer og statuer, men å tro at de steg

---

<sup>233</sup> θειασμός

opp til himmelen og jagde gudene vekk, er galskap (bok V:XVI). Han mener også at egypternes fremstillinger av gudene som dyr krenker dem. Dyr er irrasjonelle og uedle, og det er en fornærmelse mot gudene å fremstille dem slik (Bok VI:XIX). Apollonius har stor respekt for gudene, og det er dette som skiller ham fra de som bruker magi. Apollonius ber gudene om hjelp, og tillegger dem æren for miraklene han gjør (bok VIII:VII:ix).

Filostratus forklarer forskjellen på Apollonius og trollmenn slik: trollmenn hevder at de kan forandre skjebnens gang. Apollonius, derimot, underkastet seg skjebnen. Han fikk viten om hva som skulle skje fra gudene, og gjorde ikke noe annet enn å fortelle hva som skulle skje (bok V:XII). Trollmenn prøver å tvinge gudene til å gjøre det de vil. De møtes ikke i templene, de skjuler kunstene sine i mørket, for at de dumme ikke skal kunne bruke øynene og ørene. Trollmenn får folk til å tro at det uvirkelige er virkelig, og å tro at det virkelige er uvirkelig. De er bare ute etter å tjene penger, og det er de dumme som tror på dem. Bruk av magi står i direkte motsetning til lovene, rettferdigheten og rett tilbedelse av gudene (bok VIII:VII:ii,iii). Magi er dessuten nytteløst. De som bruker magi for å lykkes i idrett, handel eller kjærlighet, gjør det til ingen nytte. Når de lykkes, og gir magien æren for dette, hadde de også lykkes uten magi. Når de ikke lykkes, skylder de ofte på at de ikke har ofret så mye som de burde, eller at de har gjort noe feil, i stedet for å innse at magien er nytteløs (bok VII:XXXIX). Bruk av magi står altså i direkte motsetning til det Apollonius står for. Der han er vis og har den rette respekten for gudene, er de som bruker magi dumme, og de prøver å tvinge gudene til å gjøre det de vil.

Når Apollonius gjorde mirakler og forutså fremtiden, var det altså ikke ved hjelp av magi, men ved hjelp av visdom. Visdommen til Apollonius ga ham mirakuløse evner. Han kunne forstå alle språk selv om han aldri hadde lært dem (Bok I:XIX), og kunne også forstå dyrenes språk (bok I:XX). Han kunne helbrede og forutsi fremtiden. Apollonius tolket blant annet vanskapte barn og jordskjelv som forutsigelser av fremtiden (bok V:XIII, bok VI:XXXVIII, XLI).

Gudene griper aktivt inn i menneskenes liv. Apollonius mente at gudene sender menneskene det de fortjener (bok IV:XL). De sender velsignelser til de som fortjener det, og straffer de som fortjener det. De som er onde, og som prøver å kjøpe seg gudenes gunst ved å ofre mye til dem, vil ikke få den, men gudene vil bli rasende på dem fordi de kommer inn i templene når de er urene (bok I:XI). Gudene styrer også historien. Apollonius mener at gudene tok fra

keiser Domitian makten over menneskene ved å få ham drept (bok VIII:XXV). Titus' erobring av Jerusalem var også et uttrykk for Guds vrede (bok VI:XXIX). Legekunsten er også av guddommelig opphav. Asklepios lærte legekunsten av sin far, Apollon. Det var etter Apollons orakler at Asklepios lærte hvilke medisiner og fremgangsmåter som kunne helbrede sykdommer og skader, noe som han lærte sine følgesvenner (bok III:XLIV). Det finnes en innskrift fra Epidaurus der en epileptiker har blitt helbredet etter å ha drømt at Asklepios kom til ham og helbredet ham.<sup>234</sup>

Apollonius' verden er ordnet, og det er et tydelig hierarki mellom gudene og menneskene. Menneskene står også over resten av naturen. Det er et eget slektskap mellom menneskene og gudene, som gjør at mennesket er det eneste av dyrene som kan anerkjenne gudene og tenke over sin egen natur, og alle gode mennesker har noe av Gud i seg (bok VIII:VII:viii). Naturen har lover som ikke kan brytes. Ting som bryter med naturen kan ikke finnes, selv om de kommer til eksistens, vil de fort bli ødelagt (bok I:XXII).

I pythagoreisk tenkning var det et negativt syn på kroppen, og en oppfatning om dualisme mellom kropp og sjel, i motsetning til hippokratikerne.<sup>235</sup> Sjelen er høyerestående, og Apollonius sammenligner det å leve med å være i fengsel: sjelen er fanget i en forgjengelig kropp, den må tåle alt som skjer med denne kroppen, og være en slave av følelsene (bok VII:XXVI). I motsetning til kroppen er sjelen udødelig (bok VI:XXII). Apollonius tror på Pythagoras' lære om sjelevandring; sjelen blir reinkarnert i nye kroppar (bok VIII:VII:iv). Brahmanene, som Apollonius møter i India, og som blir fremstilt som svært vise, tror også på sjelevandring, slik som Pythagoras (Bok III:XIX,XXIII). Bramanenes verdenssyn er også preget av et hierarki. Øverst finner man Skaperguden. Det finnes også mange underordnede guder som styrer deler av universet (Bok III:XXXV). Universets sjel styrer det som skjer i verden, for eksempel blir det tørke når menneskene ikke følger rettferdigheten (Bok III:XXXIV).

Det finnes flere fortellinger om både helbredelser og demonutdrivelser i beretningen om Apollonius' liv. Apollonius har en forbindelse med Asklepios-templene, og helbreder mange mennesker der. Apollonius vekket også opp en jente fra de døde: han berørte henne og hvisket en besvergelse over henne, slik at hun våknet opp. Filostratus tar imidlertid noen forbehold,

---

<sup>234</sup> Temkin, *The Falling Sickness*, 14

<sup>235</sup> Van der Eijk, *Medicine and Philosophy*, 172

han skriver at hun *tilsynelatende* var død, og at verken han eller de som var tilstede kunne avgjøre om hun virkelig var død, eller om det fantes en livsgnist i henne som Apollonius gjenkjente (bok IV:XLV). Mens Apollonius er hos brahmanene, kommer det flere personer dit for å søke hjelp. Blant plagene de søker hjelp for er en hofte som er ute av ledd, lamhet, blindhet, og fødselsproblemer (bok III:XXXIX,XL). En handler også om en demonutdrivelse.

En kvinne kommer for å søke hjelp for sønnens skyld (Bok III:XXXVIII). Sønnen hennes er seksten år gammel, og har vært besatt av en demon i to år. Demonen er forelsket i gutten fordi han er svært pen. Demonen har en hånende og løgnaktig karakter. Den har tatt kontroll over gutten. Den tar fra ham fornuften. Den vil ikke la ham gå på skolen, lære bueskyting eller være hjemme. Demonen driver gutten ut til øde steder. Demonen har tatt over guttens kropp, stemmen og øynene er ikke lenger hans egne, men demonens. Moren sier at demonen bruker gutten som en maske. Gutten kjenner ikke moren sin igjen. Moren er fortvilet og gråter, men kan ikke gjøre noe med situasjonen. Demonen har tatt over makten i husholdet. Demonene er også en trussel mot sønnens liv, den har truet med å drepe ham ved å kaste ham fra et høyt sted hvis hun tar ham med til brahmanene for å søke hjelp. Demonen har fortalt moren hvem den er og hvorfor den har besatt sønnen hennes. Den er gjenferdet av en mann som falt i kamp for lenge siden. Da konen hans giftet seg med en annen mann tre dager etter hans død, begynte han å hate kvinner, og forelsket seg i stedet i denne gutten, som han så besatte. Han lovte moren at han ville gi gutten mange gode ting, men dette har han ikke gjort. Moren får så et brev fra en av brahmanene, som er adressert til gjenferdet og truer ham.

En annen fortelling om demonbesettelse finner sted mens Apollonius underviser om hvordan man best skal ofre til gudene (bok IV:XX). En ung mann som var til stede, begynte å le høyt, slik at han overdøvet Apollonius. Denne mannen hadde et dårlig rykte. Han pleide le av ting ingen lo av, gråte uten grunn, og snakke og synge til seg selv. De fleste trodde dette kom av at han var ung, eller av drukkenskap, men Apollonius skjønnte at han var besatt. Da Apollonius så på demonen, skrek den i frykt og sinne, og den sverget at den skulle gå ut av mannen og aldri besette noen igjen. Apollonius snakket sint til den, og befalte den å fare ut av mannen og å gi et synlig tegn på at den hadde gjort det. Den gjorde dette ved å rive over ende en statue. Folkemengden som så dette, undret seg, og den unge mannen ble fullstendig forandret. Han gned seg i øynene som om han hadde sovet. Han hadde kommet tilbake til sin egen natur. Han ga opp livsstilen sin, kledte seg som en filosof og fulgte Apollonius' livsstil.

Demoner kan ikke bare besette mennesker, men også forårsake sykdom. Da en pest kommer over Efesos, ber folk i byen Apollonius om å hjelpe dem. Han leder hele befolkningen til teatret, der det er en gammel tigger, som er kledt i filler og blunker som om han skulle være blind. Apollonius sier til befolkningen at de skal steine ham. De vil først ikke, men da de begynner å kaste steiner på ham, ser han på dem med ild i blikket, og det viser seg at han er en demon. Da de har steinet ham, og steinene blir tatt vekk, har han blitt til en hund så stor som en løve, som spyr fråde (Bok IV:X). Det er denne demonen som har forårsaket pesten.

I Apollonius' liv er sykdom i hvert fall delvis forårsaket av demoner. Sykdom der årsaken ikke er nevnt, helbredes også ved mirakler. Dette kjennetegner en invasjonsetiologi.

Filostratus legger imidlertid stor vekt på å vise at Apollonius' mirakler ikke er magi, men et resultat av visdom, og at evnen til å gjøre mirakler kommer fra gudene. Kosmologien er lokativ. Apollonius hører hjemme innenfor den institusjonelle religionen. Han inntar en riktig holdning til gudene, ved å be dem om hjelp. Dette skiller ham fra de som driver med magi, fordi de prøver å tvinge gudene til å gjøre det de vil. Det er et tydelig hierarki i verden, og naturlovene er ubrytelige. Mennesket er beslektet med gudene, og menneskesjelen står høyere enn kroppen i naturens hierarki. Det etiske og det ontologiske hierarkiet er i hvert fall delvis sammenfallende. Gudene står over menneskene både i makt og i etikk, og å hevde at laverestående vesener kan gjøre motstand mot gudene, er galskap. Det finnes overmenneskelige vesener som gjør skade, men de står lavere i hierarkiet enn gudene.

Demonbesettelse arter seg som et tap av autonomi. Demonen tar over kroppen den lever i, og styrer den etter sin egen vilje. Moren til den ene besatte beskriver det som at demonen bruker gutten som en maske. Fortellingene har trekk som også finnes i fortellingene om besettelse i evangeliene. I den ene er det moren til den besatte som ber om hjelp. Denne fortellingen viser trekk som minner om den besatte fra gravhulene. Demonen driver gutten ut i ødemarken, og lar ham ikke ta del i det menneskelige fellesskapet. Den truer også med å drepe gutten. Den andre fortellingen minner mer om fortellingen om den besatte i Kapernaum (Markus 1:21-28): den besatte er tilstede mens Apollonius lærer folket, og demonen reagerer på møtet med Apollonius med å le høyt. Da Apollonius ser på den, skriker den høyt. Da Apollonius driver den ut, demonstreres utdrivelsen av at den river over ende en statue. Denne fortellingen ender med at den besatte kommer tilbake til sin egen natur og blir en disippel av Apollonius. Dette minner om den besatte fra gravhulene hos Lukas, som blir Jesu disippel.

Fortellingen der Apollonius får befolkningen i Efesos til å steine en tigger, som så viser seg å være en demon, kan settes i sammenheng med at det ofte i krisetider i den antikke verden forekom forfølgelser av stygge og deformerte mennesker, samt andre som tilhørte en utsatt gruppe i samfunnet.<sup>236</sup> Denne fortellingen gir et rasjonelt grunnlag for slik forfølgelse; mannens frastøtende ytre er et tegn på ondskap. Denne sammenhengen mellom det ytre og det indre kan også støttes av fysiognomien. Som nevnt tidligere var det også vanlig å spytte på eller kaste stein på gale og epileptikere.

---

<sup>236</sup> Garland, *The Eye of the Beholder*, 23, 25

## Kapittel 4. Jødiske tekster

Jeg vil her analysere jødiske tekster fra antikken. Jeg vil først ta for meg *Den jødiske forhistorien* av Josefus, som hører hjemme innenfor den tradisjonelle jødedommen. Deretter vil jeg gå gjennom apokalyptiske tekster fra Qumran.

### Josefus: Den jødiske forhistorien (ΙΟΥΔΑΙΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ)

Josefus levde i det første århundre e. Kr. I *Den jødiske forhistorien* gjengir han Israels historie. Hos Josefus kan sykdom og død være en straff fra Gud. De som ikke følger Guds bud, kan bli slått med sykdom eller død. Da filistinerne stjal arken fra Israelsfolket, fikk de dysenteri og døde. Da arken ble ført tilbake til en jødisk landsby, døde også 70 av innbyggerne fordi de hadde nærmet seg arken selv om de ikke var av presteslekt. Dette var også brudd på Guds bud, siden det bare var prestene som hadde lov til å røre arken (Bok VI:1-16). Det var Guds vrede som drepte disse menneskene. Her blir altså sykdom forklart som forårsaket direkte av Gud. Dette er i overensstemmelse med den samme fortellingen i 1. Samuelsbok 5-6, der det er Herren som sender sykdom over filisterne og dreper innbyggerne i landsbyen. Josefus skriver imidlertid også at noen av filisterne mente at sykdommen ikke hadde noe med arken å gjøre, men var et resultat av naturen, som forårsaker periodiske svingninger både i mennesket og i plantene. Dette finnes ikke i 1. Samuelsbok. Gud sender velsignelser over de som er gode og rettferdige, og straffer de som ikke er gode og rettferdige. (VI:21, 93-94, 307-308) Hva som er godt og rettferdig, blir avgjort av Gud. De som følger Guds bud, er gode og rettferdige, og kun det som følger Guds bud er godt (VI:147-148). Det er altså Guds vilje som er den etiske standarden, uansett hva mennesker måtte mene om denne. Josefus føler imidlertid at han må forklare dette. Saul får beskjed fra Gud om at han skal drepe alle amalekittene, også kvinnene og barna. (VI:131-133) I den samme fortellingen i 1. Samuelsbok 15 nevnes det ingen moralske skrupler ved dette, men Josefus har åpenbart ment at dette kunne oppfattes som uetisk, så han gir en forklaring på det: Saul føler ikke at det er noe ondt eller noe som går imot menneskenaturen i dette, ettersom det for det første er fiendene hans han dreper, for det andre dreper han dem ifølge Guds bud, som det er farlig å ikke adlyde (VII:136). Det Saul gjør galt i krigen mot amalekittene, og som fører til at Gud avsetter ham som konge, er ikke å drepe kvinner og barn. Det er derimot at han lar kongen leve, og sparer noe av feet til amalekittene. Dette er galt, fordi det går imot Guds bud.

Josefus mener imidlertid at sykdom også kan forårsakes av demoner, blant annet i fortellingen om Sauls lidelser etter at Gud har forkastet ham som konge og Guds ånd har forlatt ham. I den samme fortellingen i 1. Samuelsbok 16:14 kommer det en ond ånd fra Herren til Saul. Josefus (VI:166) sier at Saul får lidelser og demoner, men nevner ikke hvor de kommer fra. Josefus beskriver Sauls symptomer som kvelning; demonene kveler ham. Dette er i overensstemmelse med Septuaginta, der det står at den onde ånden kvalte Saul, mens den hebraiske teksten sier at den skremte ham. I den bibelske versjonen er det Sauls tjenere som foreslår botemidlet: De skal finne en mann som kan spille på harpe. Når han spiller, kommer det til å letne for Saul. Hos Josefus er det imidlertid legene som foreslår dette. De kan ikke gi ham noen annen kur enn at de må finne en som kan synge og spille harpe for ham når demonene kommer og plager ham. David ble Sauls eneste lege; når han spilte og sang ble Saul seg selv igjen.

Gud har også, ifølge Josefus, gitt menneskene muligheten til å helbrede sykdommer som er forårsaket av demoner. (VIII:45-49) ”Kunsten brukt mot demoner”<sup>237</sup>, som kunne helbrede mennesker, var en del av den store visdommen Gud ga Salomo. Salomo lagde også besvergelses som kunne lege sykdommer, og eksorsismer som kunne drive ut demoner, slik at de aldri vendte tilbake. Josefus skriver så at denne typen helbredelse ennå har stor kraft: Han har selv sett Eleazar, som også er jøde, drive ut demoner mens keiseren, Vespasian og flere andre så på. Eleazar gjorde dette ved hjelp av Salomos visdom. Han holdt en ring foran nesen til den besatte. Under seglet på denne ringen var en av røttene som Salomo brukte. Slik dro han demonene ut av nesen til mannen. Den besatte falt da ned, og Eleazar befalte demonen å aldri vende tilbake til ham. Han brukte Salomos navn og besvergelsene han lagde. For å bevise at demonen for ut, befalte han den å velte en kopp med vann som han hadde satt et stykke unna. Josefus mener dette var et synlig bevis på Salomos visdom.

Josefus’ kosmologi er lokativ: han var fariseer og hørte til under den tradisjonelle jødedommen. Hos Josefus, som i Det gamle testamente, kan sykdom være en straff fra Gud. Hos israelittene var galskap en del av straffen man kunne risikere hvis man brøt Guds bud. (Deut. 28:15-28, Sak. 12:4).<sup>238</sup> I Deuteronomium 28:15-46 blir det også truet med andre sykdommer og ulykker som vil følge av å ikke følge Herrens bud.

---

<sup>237</sup> τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην, VIII:45

<sup>238</sup> Rosen, *Madness in society*, 28



Dette er en sykdomsetiologi som hører hjemme innenfor en lokativ religion som har en ære/skam-kultur. Guds vilje er den etiske standarden, og den som forbryter seg mot Guds vilje, har gått ut av sin rette plass i kosmos. Straffen viser at Gud har makten, og gjenoppretter dermed verdensordenen. Ifølge Josefus kan imidlertid sykdom også være forårsaket av demoner, og det at Gud har lært Salomo hvordan menneskene kan forsvare seg mot demoner, viser at sykdom ikke nødvendigvis er villet av Gud. Tanken om at Gud har lært menneskene hvordan de skal forsvare seg mot demoner, finnes også i Jubileerboken, der Gud befaler en av englene å lære Noah om hvordan sykdom forårsaket av demoner kan helbredes med urtemedisin.<sup>239</sup> Gjennom metodene Salomo lærte, kan imidlertid menneskene forsvare seg mot demonene. I fortellingen om Saul sier Josefus ikke at demonene er sendt av Gud. De kommer imidlertid etter at Saul har blitt forkastet som konge, og det er dermed sannsynlig at demonene i denne fortellingen har en straffende funksjon som er autorisert av Gud, og dermed har en plass innenfor et lokativt verdensbilde. Eksorsismen Josefus beskriver, har trekk som er typiske for eksorsismer i antikken.

At det å drive ut demoner og helbrede sykdommer som er forårsaket av demoner, er noe menneskene har lært av Gud, atskiller det imidlertid fra magi som har sin plass innenfor en atopisk kosmologi. Gud har makten i universet, og har lært menneskene hvordan de kan få makt over demoner. Josefus' fremstilling har også trekk som viser påvirkning fra hellenismen. Noen av filisterne mener at sykdommen som kommer over dem er forårsaket av naturlige svingninger, noe som reflekterer en hippokratisk sykdomsetiologi. Saul ble også forsøkt behandlet av leger, men den eneste behandlingen som virket, var musikk. Musikk ble også brukt innen den greske medisinske tradisjonen for å helbrede galskap. Det gresk-romerske medisinske systemet ble, med hellenismen, utbredt også i Palestina. Det er lite kjent hvor utbredt medisinsk behandling var, men det er klart at folkemedisin og magisk behandling fortsatte å være utbredt.<sup>240</sup>

Josefus føler at han må forsvare Sauls oppførsel overfor amalekittene mot anklager om at den er uetisk, noe som reflekterer en holdning der etikken ikke er grunnet i Guds vilje, men i etiske prinsipper. Josefus gir også magiske helbredelsesmetoder en plass innenfor et lokativt verdensbilde.

---

<sup>239</sup> Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", 347

<sup>240</sup> Rosen, *Madness in society*, 68-69

I den israelittiske kulturen, som i den greske, skilte man mellom religiøs galskap og patologisk galskap. Gale og profeter hadde til felles at de oppførte seg impulsivt, ukontrollert og irrasjonelt, men profetisme ga denne oppførselen legitimitet. Jesaja gikk blant annet naken i tre år.<sup>241</sup>

Ifølge Howard Eilberg-Schwartz var det i det gamle Israel en sammenheng mellom urenhet og mangel på kontroll. Det menneskene ikke selv kontrollerer, har større makt til å gjøre dem urene. Det finnes en sammenheng mellom urenhet, død og mangel på kontroll; menneskene må utføre selvkontroll for å oppfylle pakten og dermed være nærmere Gud.<sup>242</sup> At besettelse er forbundet med urenhet kan ha noe å gjøre med at demonen tok fra personen kontrollen over seg selv. Også i det israelittiske samfunnet var det opp til familien å ta vare på de som hadde mentale lidelser. De som kom fra familier som hadde ressurser til å ta seg av dem, ble tatt vare på, og ofte holdt innesperret hjemme. De som ikke hadde familie, eller hadde familie som ikke hadde ressurser til å ta seg av dem, var overlatt til seg selv, og vandret omkring. De ble ofte hånet, mishandlet og kastet stein på av barn og dagdrivere.<sup>243</sup> Samfunnet blandet seg bare inn når det var spørsmål om lov og rett, eller hvis den syke var farlig for seg selv eller dem rundt ham. Hvis den syke var voldelig, kunne han bli bundet fast eller sperret inne.<sup>244</sup> Et menneske som var mentalt syk var ikke et juridisk subjekt: Han kunne ikke gifte seg eller skille seg, kunne ikke vitne i retten, og ble ikke holdt ansvarlig for skade han gjorde. Hvis galskapen var periodisk ble pasienten ansett som normal mellom sykdomsperiodene.<sup>245</sup> Definisjonen av galskap hadde flere kjennetegn. En mor som drepte barna sine var gal. En person som vandret rundt alene midt på natten, tilbrakte natten på en gravplass, rev i stykker klærne sine og ødela ting var også gal. Dette var vel og merke hvis denne oppførselen var irrasjonell. Hvis man hadde en grunn for å gjøre dette, som at man var på en gravplass for å drive med magi, var det ikke et tegn på galskap.<sup>246</sup>

---

<sup>241</sup> Rosen, *Madness in society*, 36-37, 42-43

<sup>242</sup> Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*, 187-191

<sup>243</sup> Rosen, *Madness in society*, 64-65

<sup>244</sup> Rosen, *Madness in society*, 65

<sup>245</sup> Rosen, *Madness in society*, 65-66

<sup>246</sup> Rosen, *Madness in society*, 67

## Apokalyptiske tekster

Den enokianske demonologien, som jeg har beskrevet i første kapittel, hadde ifølge Philip S. Alexander stor innflytelse på demonologien i Qumran.<sup>247</sup> Han beskriver denne fortellingen som et forsøk på å integrere demontroen i et teologisk verdenssyn.<sup>248</sup> Demonenes tilblivelse blir rotfestet i Israels skrifter, og forklart som et brudd på verdensordenen, et utbrudd av kaoskrefter inn i verden.<sup>249</sup> Demonenes delvis menneskelige opphav forklarer hvorfor de kan besette menneskekroppen, og at de selv har mistet kroppene sine kan være grunnen til at de ønsker å besette mennesker.<sup>250</sup>

Ifølge Alexander forsto sekten i Qumran seg selv som deltakere i en kamp mot Belial og demonene hans, og flere av tekstene som er funnet i Qumran omhandler forsvar mot demoner.<sup>251</sup> Forsvaret mot demoner består av å resitere salmer eller av å skremme demonene ved å minne dem på Guds makt over dem og dommen som venter dem.<sup>252</sup> Tekstene er generelt apotropaiske<sup>253</sup> heller enn eksorsistiske; de skal avverge angrep fra demoner heller enn å drive ut demoner fra en som allerede er besatt. Alexander mener at teksten 11Q11 er et unntak fra dette, da det her er snakk om en demon som faktisk har angrepet et medlem av sekten.<sup>254</sup> Noen tekster antyder at demoner kunne forårsake kroppslige sykdommer, men det fokuseres på demonenes påvirkning på menneskenes sinn. Alexander sammenligner sektens forsvar mot demoner med forsvaret mot urenheter. De som var med i fellesskapet, måtte være rituelt rene. Medlemmer som ble urene, måtte renses, og noen former for urenheter var så alvorlige at de førte til permanent utestengelse. Urenhet og demoner er begge et resultat av at ting er utenfor sin rette plass.<sup>255</sup> Ifølge Alexander mener at det er en sterk likhet mellom

---

<sup>247</sup> Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", 337

<sup>248</sup> Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", 338

<sup>249</sup> Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", 340-341

<sup>250</sup> Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", 339

<sup>251</sup> Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", 344-345, 347-348

<sup>252</sup> Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", 345-346

<sup>253</sup> Avledet av verbet ἀποτρέπω, som betyr å vende bort, altså å avverge. (LSJ Lexicon, BibleWorks)

<sup>254</sup> Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", 345

<sup>255</sup> Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", 348, 350

demonologien i Qumran-rullene og i NT.; i termer og ideer, men særlig i at demonologien får sin plass i et sterkt teologisk rammeverk.<sup>256</sup>

Tekstene 4Q510, 4Q511 og 11Q11 er eksempler på tekster som omhandler forsvar mot demoner. I teksten 4Q510 blir Guds makt og ære forkynt for å skremme ånder som plager menneskene. Flere typer ånder blir nevnt; ”the spirits of the destroying angels, spirits of the bastards, demons, Lilith, howlers and [desert dwellers]”. ”Spirits of the bastards” er knyttet til den enokianske myten. Skaden åndene blir sagt å påføre menneskene i denne teksten, er mental; de overfaller dem uten forvarsel og leder dem vill, vekk fra forståelsen. Dette skjer i den nåværende tiden, der ondskaper har makten; den forutbestemte tiden der lysets sønner skal ydmykes (frg.1). Det samme blir også nevnt i 4Q511, frg. 10. 4Q511, frg. 35 nevner også hvordan Guds styrke og frykten for Gud brukes for å skremme og undertrykke ”the spirits of the bastards”.

Teksten 11Q11, kol. V inneholder det som kalles ”en besvergelse i YHWHs navn”, som skal brukes ”når han kommer til deg om natten”. Den er rettet til ”avkommet av mennesket og de helliges sæd”, kaller synet av dem falskt og uvirkelig, og minner dem om at de tilhører mørket og urettferdigheten, og at Gud vil kaste dem ned i det dypeste Sheol, og lukke portene slik at intet lys slipper inn.

Ifølge Alexander går det frem av teksten 1QS at også de onde kreftene er skapt av Gud. Mørkets engel og åndene hans leder rettferdighetens barn vill. Det er imidlertid Gud som har skapt både Lysets Ånd og Mørkets Ånd, og bestemt handlingene deres. I den nåværende perioden er det Belial som har makten, men ved historiens slutt vil Lysets sønner og de gode englene vinne.<sup>257</sup>

Teksten 1QS inneholder regler for hvordan de som er med i fellesskapet skal oppføre seg. Den som vil tre inn i fellesskapet, skal sverge å holde alt som står i Moseloven (kol. V, linje 8). Han skal holde seg vekk fra de som bryter Guds ord, de er urene (kol. V, linje 10-14). Alle som forakter Guds ord, skal utryddes fra jordens overflate (kol. V, linje 19). Alle i fellesskapet står i en rangordning, og alle skal adlyde de som er av høyere rang (kol. V, linje 23). Rangordningene avgjør også hvordan de skal sitte i fellesskapet, og hvilken rekkefølge de

---

<sup>256</sup> Alexander, “The Demonology of the Dead Sea Scrolls”, 351

<sup>257</sup> Alexander, “The Demonology of the Dead Sea Scrolls”, 344

får snakke i (kol. VI, linje 4, 8-9). Man skal ikke snakke til de andre i fellesskapet i sinne, eller hate dem (kol. V., linje 25-26). Det er ikke lov å avbryte en annen eller snakke uten tillatelse når fellesskapet er samlet, og den som svarer en annen trassig eller utålmodig, skal straffes (kol. VI, linje 10-11, 25-26). Å bære nag til en annen i fellesskapet, ta hevn, snakke tåpeligheter, sovner i forsamlingen, eller går fra forsamlingen uten tillatelse, å vise seg naken for en annen, å spytte i forsamlingen, å le ”tåpelig hestelatter”, gestikulere med venstre hånd er også handlinger som skal straffes (kol. VII, linje 8-15). De rettferdige mennene skal dra ut i ødemarken for å forberede Herrens og sannhetens vei (kol. VIII, linje 13) Teksten har et negativt syn på menneskeheten: menneskeheten og kroppen er i seg selv ond, men Guds kjærlighet og rettferdighet kan rense menneskene for menneskelig urenhet. (kol. XI, linje 9-15). 4Q511, frg. 28-29 nevner hvordan mennesket ble formet av leire og i mørket, og sier at urettferdigheten ligger i menneskekjøttets urenhet (”in the filth of my flesh”).

Disse tekstene har en invasjonsetiologi. Demoner skader menneskene og leder dem vill. For å beskytte seg mot demoner, trenger man hjelp fra Gud. Demonene frykter Gud, siden han har makt over dem, og skal sperre dem inne når tiden der de mørke kreftene styrer er omme. Man forsvarer seg mot demoner ved å resitere salmer og ved å minne om Guds makt.

Kosmologien er utopisk: Den nåværende tiden er styrt av ondskapen. Menneskene og menneskekroppen er onde, men Gud kan rense menneskene fra urenhet. Menneskets egentlige måler å unnsnippe verden og ondskapens styre. Selv om ondskapen styrer den nåværende tiden, er dette forutbestemt av Gud; det er dermed Gud som har makten. Urenhet er en trussel, og de som tilhører det eskatologiske fellesskapet må holde seg unna de som er utenfor. Det trekkes dermed sterke grenser mellom fellesskapet og omverdenen. Fellesskapsregelen i 1QS kjennetegnes av sterk disiplin. De som tilhører fellesskapet, må ha full kontroll over både kropp og sinn. Forbudet mot å bli sint og å hate minner om Matteus 5:21-22. Det gjør også regelen om å holde hele Moseloven. I 1QS er det også regler for når og hvorfor man kan kaste noen ut av fellesskapet for regelbrudd, noe som også finnes hos Matteus.

## Kapittel 5. Konklusjon

Som jeg nevnte i første kapittel, mener jeg at verdensbildet innenfor folketro og magi i antikken ikke passer inn i Jonathan Z. Smiths begreper om lokativ og utopisk kosmologi. Det er derfor nødvendig å innføre et nytt begrep som beskriver dette verdensbildet: *Atopisk* kosmologi. Alle forestillingene om sykdomsetiologi i tekstene jeg har analysert, lar seg plassere innenfor Dale Martins begreper *ubalanseetiologi* og *invasjonsetiologi*.

Invasjonsetiologien har imidlertid forskjellig uttrykk ut fra hvilken type kosmologi den er forbundet med. Den lokative kosmologien uttrykker seg også forskjellig alt ettersom den er forbundet med en ubalanseetiologi eller en invasjonsetiologi.

Ubalanseetiologien har sin plass innenfor den lokative kosmologien. En lokativ kosmologi som er forbundet med en ubalanseetiologi er kjennetegnet ved at verden antas å bli styrt av rasjonelle, upersonlige lover. Disse lovene er logiske og ubrytelige, noe som gir menneskene makt over sin egen situasjon. Denne tankegangen er forbundet med tanken om maktbalanse og likhet for loven. Kosmos er kjennetegnet av en rekke sammenfallende hierarkier, De som har makt, er også etisk høyerestående. Fysiognomi kan tolkes som et resultat av sammenfallende hierarkier; en laverestående kropp hører sammen med en laverestående sjel, en høyerestående sjel. Det finnes ingen vonde krefter med selvstendig ontologisk eksistens i verden. Det vonde, inkludert sykdom, er et resultat av ufullkommenhet. Et slikt syn finner man både i *Den hellige Sykdommen* og i *Løgnelskeren*.

Invasjonsetiologien kan også høre til innenfor en lokativ kosmologi. Denne skiller seg imidlertid fra en lokativ kosmologi forbundet med ubalanseetiologi ved at verden forstås som styrt av personlige krefter. Sykdom kan her forstås som et utbrudd av kaoskrefter inn i verden, eller som Guds straff for synd. Begge deler er forbundet med brudd på verdensordenen. Guds/gudenes makt er rettmessig, fordi de har skapt verden og opprettholder dem mot kaoskreftene. Morallovene er derfor basert på Guds makt. Hvis sykdom forstås som et utbrudd av kaoskrefter inn i verden, er sykdommen et brudd med verdensordenen, og Gud kan gjenopprette verdensordenen ved å helbrede sykdommen. Hvis sykdom blir forstått som straff fra Gud, er det menneskets ulydighet mot Gud som er et brudd på verdensordenen, og straffen gjenoppretter det naturlige makthierarkiet ved å stadfeste Guds makt. Denne kosmologien legitimerer den institusjonelle religionens makt. Menneskene kan ha en viss innvirkning på sin egen skjebne ved å innta en rett holdning til Gud, godta Guds makt og følge Guds vilje.

Kroppen er skapt av Gud, og er dermed grunnleggende god. Josefus hører til under denne typen kosmologi. For ham kan sykdom både være et resultat av Guds straff og være forårsaket av demoner. Demonene er imidlertid i siste instans underlagt Gud, og de kan dermed ha en rolle som Guds redskaper. Apollonius er også et eksempel på hvordan en lokativ kosmologi kan kombineres med en invasjonsetiologi. I Apollonius' liv blir sykdom ofte forstått som forårsaket av demoner. Apollonius helbreder med hjelp fra gudene. Noen av tankene Apollonius gir uttrykk for, er i samsvar med den hippokratiske tankegangen. Gudene er gode og edle, og naturlovene er ubrytelige. Det finnes imidlertid også overmenneskelige vesener som er onde. Apollonius kosmologi er lokativ: Det er gudene som har makten i verden, og menneskene skal underlegge seg gudenes makt. Sjelen er høyerestående i forhold til kroppen, men dette begrunnes i et hierarki mellom den jordiske verden og gudene, ikke i en tanke om at verden er overtatt av onde krefter. Demonene hindrer mennesker i å følge sin egentlige natur, noe som vises av fortellingen om den unge mannen som, etter at Apollonius drev demonen ut fra ham, ble filosof.

Den utopiske kosmologien er forbundet med invasjonsetiologi. Her er imidlertid ikke sykdom et brudd på verdensordenen, men en naturlig følge av at kaoskreftene har tatt makten over den jordiske verden, og dermed også menneskekroppene. Det er ingen orden i den nåværende tiden, og sykdom er derfor noe som kan forventes. Gud kan allikevel beskytte sine utvalgte mot sykdom og demoner. Det er imidlertid ikke før den nåværende tidsalderen er over at verdensordenen vil bli gjenopprettet. Innenfor apokalyptikken legges det også stor vekt på å ha et riktig forhold til Gud. Menneskene skal underkaste seg Guds makt. De skal imidlertid ikke underkaste seg autoritetene i denne verden. Verden er okkupert av urettmessige makthavere.

Både Qumrantekstene og evangeliene har en utopisk kosmologi. Det er imidlertid forskjeller mellom dem. I Qumran forsvarte man seg mot demoner ved å minne dem på Guds makt og straffen som ventet dem da Gud gjenopprettet verdensordenen. I evangeliene har gjenopprettningen av verdensordenen allerede begynt. Når Jesus driver ut demoner, er det fordi han har bundet Satan. Gud har dermed allerede gått inn i den jordiske verden. Det er også forskjeller mellom evangeliene. Lukas er relativt lite opptatt av endetiden, og har også en positiv holdning til verden. Lukas gir også uttrykk for tanken om sykdom og død som straff fra Gud, noe som kjennetegner den lokative jødedommen. Dette står i motsetning til apokalyptisk tankegang, der Guds straff ikke kommer før dommen ved den nåværende

verdens opphør. Matteus viser størst likhet med tekstene fra Qumran, med vekt på at Israelsfolket er forkastet, et fiendtlig forhold til de som er utenfor fellesskapet, og vekt på å overholde Moseloven. Vekten på å kontrollere følelser minner også om tekster fra Qumran. Fellesskapsregelen fra Qumran viser imidlertid også at de la stor vekt på rang, noe som i evangeliene er snudd opp ned: Den som vil være stor, må gjøre seg selv liten.

Den atopiske kosmologien er også forbundet med invasjonsetiologi. Her blir sykdom forstått som en del av den kaotiske situasjonen i verden. Maktene i verden er vilkårlige. Menneskene kan imidlertid lære seg å beherske sin egen situasjon ved å lære seg å få makt over kreftene i verden og bruke dem til sine egne formål. Sykdom blir ikke betraktet som et brudd på verdensordenen, da det ikke finnes noen. Jeg har ikke brukt noen tekster som er skrevet av noen som selv har dette synet. De fleste tekstene fra antikken stammer fra den intellektuelle delen av befolkningen, som så på magi og folketro som overtro. Både *Om den hellige sykdommen* og *Løgnelskeren* gir et bilde av de som tror på magi som uvitende og irrasjonelle.

Ved å forbinde Jonathan Z. Smiths begreper om ulike typer kosmologi, utvidet med begrepet atopisk kosmologi, og Dale Martins begreper om ulike typer sykdomsetiologi, kan man slik oppnå en mer variert inndeling av ulike typer kosmologier. Man får da typer kosmologier: lokativ kosmologi forbundet med ubalanseetiologi, lokativ kosmologi forbundet med invasjonsetiologi, utopisk kosmologi forbundet med invasjonsetiologi og atopisk kosmologi forbundet med invasjonsetiologi. Man kan også, ved å forbinde sykdomsetiologier med ulike typer kosmologi, skille mellom ulike typer invasjonsetiologi ut fra hvilken funksjon den har innen kosmologien. En invasjonsetiologi har vidt forskjellig uttrykk innenfor en lokativ, utopisk eller atopisk kosmologi.



## Litteraturliste

Alexander, Philip S. "The demonology of the Dead Sea Scrolls" i *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, vol 2. Redigert av Peter W. Flint, James C. Vanderkam og Andrea E. Alvarez. Leiden : E J Brill, 1999. 331-353

Alexander, Philip S. "Wrestling against Wickedness in High Places: Magic in the World View of the Qumran Community" i *The Scrolls and the Scriptures*. Redigert av Stanley E. Porter og Craig A. Evans. Sheffield, England : Sheffield University Press, 1997. 318-337.

Aretaios av Kappadokia *On the Causes and Symptoms of Chronic Disease, Book I*. Redigert og oversatt av Francis Adams LL. D. Boston: Milford House Inc. 1972. Sitert 23.11.2010. Online: <http://www.chlt.org/sandbox/dh/aretaeusEnglish>

Aretaios av Kappadokia, ΠΕΡΙ ΑΙΤΙΩΝ ΚΑΙ ΣΗΜΕΙΩΝ ΧΡΟΝΙΩΝ ΠΑΘΩΝ, ΒΙΒΛΙΟΝ ΠΡΩΤΟΝ Redigert og oversatt av Francis Adams, LL. D. Boston: Milford House Inc. 1972. Sitert 13.12.2010 Online: <http://www.chlt.org/sandbox/dh/aretaeusGreek>

BibleWorks 7

Black, Matthew (overs.) *The Book of Enoch or I Enoch: A New English Edition*. Leiden: E.J. Brill, 1985

Bovon, Francois, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. Oversatt av Christine M. Thomas. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press 2002

Collins, Adela Yarbro *Mark: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2007

Cotter, Wendy. *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*. London: Routledge, 1999

Dodds, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951

Donahue, John R. *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina Series vol.2. Redigert av Daniel J. Harrington. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 2002

Douglas, Mary. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London:Routledge 1996

Eilberg-Schwartz, Howard. *The Savage in Judaism: an Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1990

Evans, Craig A., *Mark*, Bind 24B, Word Biblical Commentary, (Nashville, Tenn.: Thomas Nelson Publ., 2001)

Fabrega, H., Jr. "Psychiatric Stigma in the Classical and Medieval Period: A Review of the Literature" i *Comprehensive Psychiatry*, Vol. 31, No. 4 (July/August), 1990, 289-306

Filostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, vol. I og II. Oversatt av F. C. Conybeare. Loeb Classical Library Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000 (vol.I)/1989 (vol.II)

Garland, Robert. *The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995

Garrett, Susan R. *The Demise of the Devil: magic and the demonic in Luke's writings*, Fortress Press, Minneapolis 1989

Grant, R. M. "Views of Mental Illness among Greeks, Romans, and Christians", i *The New Testament and early Christian literature in the Greco-Roman context: studies in honor of David E. Aune*. Redigert av John Fotopoulos. Leiden: Brill, 2006, 369-404

Green, Joel B. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995

Guelich, Robert A., *Mark*, Bind 24A, Word Biblical Commentary, Waco, Tex: Word Books 1989

Hagner, Donald A, *Matthew*. Bind 33A og B, Word Biblical Commentary, Waco, Tex: Word Books, 1993/1995

Hippokrates, "The Sacred Disease", i *Hippocrates, vol. II*. Oversatt av W.H.S. Jones. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981

Jackson, Ralph. *Doctors and Diseases in the Roman Empire*. Norman: University of Oklahoma Press, 1988

Janowitz, Naomi. *Magic in the Roman world: Pagans, Jews and Christians*. London: Routledge, 2001

Johnson, Luke T. *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina Series, vol. 3, redigert av Daniel J. Harrington. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1991

Josefus, *Jewish Antiquities*, vol V, Books V-VIII. Oversatt av H.ST.J. Thackeray, M.A., og Ralph Marcus, Ph.D. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988

Kee, Howard C. *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament, Vol. I*. New York: Walter de Gruyter, 1995

Leivestad, Ragnar. *Nytestamentlig gresk grammatikk: 3. utgave ved Bjørn Helge Sandvei*. Oslo: Universitetsforlaget 2003

Lange, A., Liechtenberger, H., Römhold, D. (red.), *Die dämonen: die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003

Lebram, Jurgen-Christian, "The piety of the Jewish apocalyptists" I *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Redigert av David Hellholm. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, 171-210

Liddell, Henry George og Scott, Robert. *A lexicon: abridged from Liddell and Scott's Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1987

Lukian "The Lover of Lies" I *Lucian*, vol. III. Oversatt av A.M. Harmon. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969

Luz, Ulrich, Matthew 8-20: a commentary. Hermeneia. Oversatt av James E. Crouch. Minneapolis: Fortress Press 2001

Luz, Ulrich. *The Theology of the Gospel of Matthew*. Oversatt av J. Bradford Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 1995

- Martin, Dale. *Inventing Superstition: from the Hippocratics to the Christians*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004
- Martin, Dale. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press, 1995
- Meeks, Wayne A., "Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianities" i *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Redigert av David Hellholm. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, 687-705
- R. D. Milns, "Squibb Academic Lecture: Attitudes Towards Mental Illness in Antiquity", *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* (1986) 20:454-462
- Moore, Stephen D. "ch. 2: 'My Name Is Legion, for We Are Many': Representing Empire in Mark" i Stephen D. Moore: *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006
- Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Barbara og Kurt Aland m. fl (red), *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006
- Nolland, John, *Luke*. Bind 35A og B, Word Biblical Commentary. Waco, Tex: Word Books, 1989/1993
- Nutton, Vivian. *Ancient Medicine*. London: Routledge, 2004
- Næss, Arne. *Filosofiens historie: Fra oldtid til renessanse*, Oslo: Universitetsforlaget, 1967
- Parry, Donald W. og Emanuel Tov (red), "2. Exorcisms" I *The Dead Sea Scrolls reader, Part 6: Additional genres and unclassified texts*, Leiden/Boston: Brill 2005
- Parry, Donald W. og Emanuel Tov (red), "Serekh le'anshey ha-Yahad: 1QS VI-XI22", oversatt av M. Wise, M. Abegg, E. Cook, N. Gordon, I *The Dead Sea Scrolls Reader, Part 1: Texts Concerned With Religious Law*. Leiden/Boston: Brill, 2004, ss. 20-43
- Parsons, Mikeal C. *Body and Character in Luke and Acts: the Subversion of Physiognomy in Early Christianity*, Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2006
- Rosen, George. *Madness in society: Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*, London: Routledge & Kegan Paul, 1968
- Rouselle, Aline. *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*. Oversatt av Felicia Pheasant. Oxford: Basil Blackwell, 1988

Simon, Bennett. *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978

Smith, Jonathan Z. *Map is not Territory: studies in the history of religions*, Leiden: Brill, 1978

Smith, Jonathan Z. "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity" I *Aufstieg und Niedergang Der Römischen Welt*, redigert av. Wolfgang Haase, New York: Walter de Gruyter 1978, 425-439

Temkin, Owsei. *The Falling Sickness: a history of epilepsy from the Greeks to the beginnings of modern neurology*. Baltimore: John Hopkins Press, 1971

Theissen, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Oversatt av Francis McDonagh, red. John Riches Edinburgh: Clark, 1983

Toorn, Karel van der, Bob Becking og Pieter W. van der Horst (red.) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill, 1995

Van der Eijk, Philip J. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005